26

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Cuestiones metafísicas

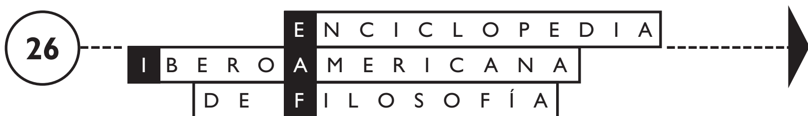
Edición de
Juliana González y Eugenio Trías

Editorial Trotta

Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Cuestiones metafísicas





Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN TROTTA (edición digital pdf): 978-84-9879-384-0 (vol. 26)
ISBN CSIC: 978-84-0008-124-9
NIPO: 403-03-031-7
Depósito Legal: M. 28.266-2003

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

Cuestiones metafísicas

Edición de Juliana González Valenzuela y Eugenio Trías

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen el español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

Introducción

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Eugenio Trías

Una de las características de la filosofía del siglo XX consiste en la crítica radical a la que se somete, desde todo el espectro de posiciones y corrientes, a lo que tradicionalmente se ha entendido por *metafísica*; hasta el punto de que ésta ha terminado por ser el «chivo expiatorio» de las más variadas formas y tendencias de la filosofía contemporánea. La crítica a la metafísica caracterizó, en su día, al positivismo lógico vienés, y al propio inspirador de la corriente, el Wittgenstein de su primera época, o del *Tractatus*; pero también desde la fenomenología y desde la filosofía de la existencia se advierte una toma radical de distancias con la metafísica, cosa especialmente visible en *Ser y tiempo* de Heidegger, por no hablar de su obra posterior, en la cual se llevará a cabo una «historia de la metafísica» (entendida ésta como «olvido del ser»).

En las diferentes tendencias del marxismo, por su parte, la crítica de la metafísica prácticamente se confunde con la crítica de las ideologías (y con el idealismo como paradigma filosófico de todas ellas). Y lo mismo debe decirse en orientaciones inspiradas directa o remotamente en el marxismo, como las que se elaboran en el marco de la teoría crítica, o de la sociología y crítica de la cultura de la Escuela de Francfort, desde Adorno, Horckheimer y Bloch hasta Habermas.

Y la misma crítica radical respecto a la metafísica podemos advertir en las corrientes más recientes de la postguerra, como en el estructuralismo o el post-estructuralismo, en el cual se asumen sobre todo las actitudes y posiciones del primer gran crítico de la metafísica de la filosofía occidental, Nietzsche, para proseguir su tarea genealógica y crítica en relación al componente «logo-céntrico» de esa orientación, o en referencia a la prosapia «post-platónica» que el pen-

samiento occidental genera. Así, por ejemplo, en las filosofías de Foucault, Deleuze o Derrida. Pero igualmente las inclinaciones hermenéuticas de la filosofía se caracterizan por elaborar un discurso «postmetafísico», por no hablar de las distintas tendencias de la filosofía analítica o de la filosofía de la ciencia (por ejemplo, Karl Popper).

Marcar distancias con la metafísica, o introducir un «criterio de demarcación» entre ciencia y metafísica (Popper), o entre enunciados con significación y «lenguaje en vacaciones» (Wittgenstein) constituye una de las características más marcadas de la filosofía que ha ido produciéndose a lo largo del pasado siglo.

Y, sin embargo, subsiste siempre la profunda sensación de que esa crítica de la metafísica, que en cada caso adquiere un sentido y una tonalidad particular propia, no es obstáculo para que los más destacados filósofos del siglo XX, o los que realmente merecen de verdad el nombre de auténticos filósofos (Wittgenstein, Heidegger, por citar quizás a dos de los que pueden generar mayor consenso), no puedan evitar que las grandes cuestiones que asociamos a un cabal entendimiento de lo que la filosofía significa se nos presenten, desde Aristóteles a Hegel, o desde el Platón del *Sofista* hasta el propio Nietzsche, como *cuestiones metafísicas*.

Con ello podríamos, sobre todo, referirnos a las preguntas que, al decir de Kant, trazan el espacio mismo de la filosofía, entendida ésta en sentido radical (en ese sentido que Aristóteles llamaba «filosofía primera»): «¿Qué podemos conocer? ¿Qué debemos hacer? ¿Qué tenemos derecho a esperar? ¿Qué es el hombre?».

O bien, por seguir citando al Kant crítico, especialmente al Kant de la «dialéctica trascendental», las grandes interrogaciones, abiertas a reflexión y pensamiento, por mucho que no puedan ser resueltas en forma de conocimiento *científico*, o en modalidad *epistémica*: las cuestiones relativas a las tres «ideas-problema» que traza Kant en su primera crítica, la Idea cosmológica, la Idea psicológica (referida a nuestra condición) y la Idea teológica (u onto-teo-lógica, para decirlo en la propia terminología kantiana, heredada de Leibniz).

Esas cuestiones están lejos de haberse liquidado, o de hallarse en estatuto de extinción. Por el contrario, desde los más distintos enfoques filosóficos se reproducen de forma espontánea, de manera que mantienen vigente y viva la antorcha iluminada de la filosofía concebida de forma estricta, como reflexión radical relativa todo aquello que, lindando con lo que nos trasciende en nuestras capacidades de comprensión, sitúa la aventura del pensamiento bajo la presión de sus más incitantes retos. Y en este sentido debe decirse que la filosofía mantiene abiertas estas *cuestiones metafísicas*, sólo que coloreadas

por la peculiaridad histórica del mundo contemporáneo, o del mundo «tal como nos lo hemos encontrado» (para decirlo en paráfrasis de un célebre dicho de Wittgenstein).

Pero esas cuestiones, que ya preocuparon a los presocráticos griegos y a los clásicos post-socráticos (Platón, Aristóteles, los estoicos, Plotino), y que se recrean en toda la filosofía de la Modernidad, de Descartes a Spinoza, o de Leibniz a Kant, o de éste a Hegel y a Schelling, vuelven a ser apremiantes también en los discursos del ya pasado siglo XX, tanto aquellos que en cierto modo culminan y sintetizan las tradiciones de la Ilustración y de la Modernidad, como aquellos que en cierto modo ponen éstas en crisis, o en su punto crítico, mostrando el modo de traspasarlas hacia horizontes nuevos o diferentes.

Por toda esta suma de razones hemos decidido llamar a este volumen *Cuestiones metafísicas* en lugar de abundar en el tópico de concebir la metafísica tan sólo como aquel carácter pretérito o prescindible de la filosofía que esté marcado por la obsolescencia, o por su naturaleza de tradición periclitada. Más bien nos parece que la metafísica resucita, cual Ave Fénix, si se la concibe como un haz de cuestiones abiertas que son congeniales con el propio cultivo y curso de la reflexión filosófica, a la manera de interrogaciones radicales que pueden dar lugar a posibles y tentativas resoluciones o respuestas, o a proposiciones con carácter ensayístico que den cauce y orientación a lo que esas preguntas *muestran*.

Quienes participan en este volumen asumen, a su modo y manera, esta percepción y esta toma de conciencia: no comulgan con los modos «metafísicos» que con mayor o menor certeza y tino han sido criticados y denunciados por las corrientes más vitales de la filosofía del siglo pasado (la filosofía de la existencia, la filosofía analítica, el post-estructuralismo), pero mantienen vivas, en sus discursos y reflexiones, las cuestiones que tradicionalmente se confundían con lo que históricamente se llamaba metafísica (desde Aristóteles a Descartes, o a Leibniz, o desde Spinoza y Kant hasta el Idealismo alemán), y que forman quizás la sustancia misma de las preguntas, relativas a los más reconocidos enigmas, en que la filosofía se materializa y encarna.

Ésta es la razón del título que hemos decidido conceder a este volumen, en el cual queda claramente expresado que lo que puede entenderse hoy por metafísica (en el contexto de esta transición hacia uno nuevo siglo y milenio) es, sobre todo, un entrelazamiento de cuestiones de carácter primero y último que afectan a los enigmas relativos a nuestra propia condición, al orden o desorden del mundo en que vivimos, al sustento nutricio, o físico, o biológico, de ese mundo,

y al azar o designio que puede reflexivamente pensarse en relación a un posible primer principio, sea éste personal o impersonal, inmanente o trascendente, material o espiritual, azaroso o inteligente.

Los grandes temas de la filosofía, que se confunden con las grandes *cuestiones metafísicas*, nos sitúan abruptamente ante esas preguntas radicales que de forma fortuita o puntual todo ser humano se plantea alguna vez en la vida, y que es tarea, misión y vocación de la filosofía concretar, clarificar, o disponer del modo más adecuado con el fin de que podamos orientarnos en relación a ellas.

Importan, desde luego, esas preguntas, y también el examen de los recorridos, o los métodos, mediante los cuales se ha intentado, especialmente en el contexto moderno y postmoderno, encontrarse con ellas, de manera que puedan ser examinadas críticamente las tendencias filosóficas que arbitran sus peculiares modos y maneras para afrontarlas: así las corrientes analíticas, las existenciales, las hermenéuticas, las marxistas, las estructuralistas, las post-estructuralistas, las post-marxistas. Por eso en este volumen se atienden a estas cuestiones (cosmológicas, teológicas, antropológicas), pero también al examen crítico de las tendencias mediante las cuales las diferentes filosofías se han orientado, en el siglo que acaba de concluir, en relación a estas *cuestiones metafísicas*.

Y entre esas cuestiones hay, por cierto, algunas de carácter específico, pero de relevancia mayor, como es la elaboración de un concepto en relación al tiempo y a la temporalidad, o a lo que podemos concebir aun por historia e historicidad, como también la gran cuestión relativa a nuestra irresuelta e in-definible condición, sobre la cual urge preguntar respecto a sus aspectos más oscuros y temibles, donde el discurso filosófico se inclina hacia las cuestiones de ética, de estética, o de filosofía de la religión, o de reflexión sobre los distintos componentes que en nuestra condición humana se concretan y se vuelven problemáticos; lo cual conjura de nuevo cuestiones que son metafísicas, aun cuando comparezcan ante todo como grandes cuestiones de ética, de estética, de filosofía de la religión, de filosofía del lenguaje o de teoría de la ciencia, o de gnoseología y epistemología.

Pero no para urdir, a partir de ello, una suerte de entramado *sistemático* del orden y carácter del que realizaron y llevaron a su máxima expresión nuestros antepasados idealistas, en especial los filósofos del Idealismo alemán, Fichte, Schelling, Hegel, sino más bien para tratar de manera interrogativa y «dialéctica» (en el sentido antiguo del término; o quizás en el que recupera Kant en su primera crítica), de manera que esas cuestiones sean pensadas de modo crítico, o de forma tal que azucen y espoleen nuestra ansia y deseo de conocer, que

eso es lo propio de la filosofía, tanto en relación a la etimología que encarna como al desarrollo de su tarea y vocación.

Y es que en la filosofía hay una clara imantación *erótica* hacia esas grandes cuestiones que nos rebasan, pero que se plantan ante nuestras inteligencias a modo de columnas de Hércules. En torno a ellas, girando alrededor de las mismas, halla quizás la filosofía su razón de ser: dando vueltas a esas *cuestiones metafísicas* sin las cuales la filosofía arruina su dedicación y traiciona la misión que de ella, todavía, se aguarda.

¿Podemos traspasar esas columnas, en donde leemos el célebre *Nec plus ultra*? Quizás lo propio de la filosofía consiste en merodear en torno a esos enigmas y aporías que en esos ámbitos altamente problemáticos espontáneamente fructifican y crecen. De hecho lo propio de la filosofía ha consistido, en sus mejores momentos, o en sus más brillantes expresiones, en no arredrarse ante esas dificultades, pero sabiendo siempre que no es posible, a modo de Ícaro, ahorrarse el penoso recorrido del laberinto del conocimiento mediante la disposición de un artefacto que, caso de no arbitrarse y usarse con las debidas precauciones, ocasiona una inevitable caída, o un derrumbamiento en la banalidad, en el absurdo, o en la muerte ocasionada por la impremeditación o por la temeridad.

Ni demasiado prudentes ni excesivamente audaces, los argonautas del conocimiento, hoy como ayer, deben orientarse e imantarse hacia esas grandes cuestiones, las *cuestiones metafísicas*, que son siempre aquellas que nos azuzan y espolean, relativas a lo más problemático de nuestra condición, del *ethos* que puede orientarla, o en el cual puede acomodar esa condición que *somos* su *hábitat* y territorio; o bien las cuestiones referentes al enigma de la naturaleza y del mundo en el que, de forma asombrosa y asombrada, nos encontramos existiendo; o bien todo lo relativo al mayor de los enigmas: el que nuestra propia condición suscita, con su carácter limitado, finito, contingente. Y desde luego también la cuestión relativa al sentido y al sinsentido, o a la razón y la sinrazón: a ese cúmulo de dualidades algo escarpadas que nos exigen territorios de reflexión y mediación en donde alojar nuestra aventura de vida; y en donde orientarnos en la aventura (filosófica) de pensamiento y conocimiento.

Y en este sentido podría decirse, quizás, que si algo admite la vieja, vetusta expresión de *philosophia perennis* no es, desde luego, nada relativo a un *corpus* doctrinal que pudiésemos reconocer en tal o cual tradición histórica del pensamiento filosófico. Más bien tendría que ver con estas abiertas cuestiones, las *cuestiones metafísicas*, que en cierto modo mantienen su vigencia desde los presocráticos y

post-socráticos griegos hasta nuestros tiempos post-ilustrados y post-modernos.

Y ese carácter de pregunta abierta, o de cuestión que se plantea, sería quizás lo que mantendría su carácter *crítico*. De manera que la tradicional *crítica a la metafísica* característica del siglo pasado, o siglo XX, pudiera girarse en un sentido más kantiano del término: crítica *de* la metafísica, o *de* la razón metafísica, significaría algo más radical y relevante que la expeditiva eliminación y expulsión, previa exclusión, del territorio «demarcado» (como «metafísico»); sería más bien un esclarecimiento de las *condiciones de posibilidad* que la inteligencia, a través de sus propias formas de expresión, posee con el fin expreso de orientarse hacia esas *cuestiones* que, como bien sabía Kant, se nos imponen lo queramos o no lo queramos (por mucho que no podamos disponer de medios o de métodos para resolverlas, o para acotarlas en forma de territorio colonizado por el saber, la ciencia o la *epistéme*).

Cuestiones que exigen ser tomadas en consideración, pues sin ellas nuestra inteligencia, o nuestra razón, no alcanza su propia satisfacción, por mucho que en esa tentativa de reflexión se advierta, también, la indigencia o penuria que es propia de una inteligencia, la nuestra, marcada por la finitud, la contingencia y la limitación. Pero también espoleada por lo que mejor caracteriza la mayor ambición y valor de nuestro espíritu: su inextinguible *curiosidad* (como afirmaba Adrian Leverkuhn en la célebre novela de Thomas Mann *Doctor Faustus*).

PRESENTACIÓN

Juliana González Valenzuela

En franca oposición a las tendencias a «lapidar el pasado», particularmente acentuadas a finales del siglo XX, en su ensayo *De la metafísica a la ontología*, Humberto Giannini comienza por evocar algunos de los hitos principales del proceso histórico de la metafísica, desde su instauración y culminación en Grecia como efectiva meta-física, intrínsecamente abocada a la trascendencia y equivalente por tanto a teo-logía, hasta sus posteriores desarrollos, de los que él destaca el conflicto y la tensión crecientes entre la razón y la fe, al igual que, a su juicio, anticipa *avant la lettre,* la postmetafísica, «entendida ésta como olvido de la diferencia entre ser y ente». El momento crucial será naturalmente «el del giro de 180 grados» que realiza Kant, el «desgarro» que se origina con la salida «del sueño dogmático», dejando fuera del conocimiento legítimo los tres objetos propios de la metafísica: Dios, el universo y el alma, trasladando, en fin, la metafísica del ser a la metafísica del conocimiento —como lo precisa Giannini—. El idealismo culminará en Hegel como disolución del objeto en el sujeto, y su influencia será decisiva no sólo por cuanto a sus seguidores, sino por sus opositores. De éstos, el autor del artículo pone el acento en las corrientes empiristas y neopositivistas, en tanto que claras expresiones de la posición antimetafísica extrema que no sólo priva de sentido a todo intento de conocimiento metafísico, sino que anula las características no físicas del sujeto, particularmente las vivencias internas y los valores éticos del conocimiento. Giannini hace suyos, entonces, los múltiples llamados que se dan desde Husserl, Dilthey, Heidegger, y el propio Wittgenstein, hacia un «volver a la realidad y a la sensatez del mundo común»: el vuelco «hacia las cosas mismas», hacia la realidad frente a las abstracciones, hacia «el habla común», y se-

ñaladamente hacia la consideración pragmática del lenguaje. En este nivel básico Giannini realza la significación fundamental de *la comunicación*, considerada por él como el fundamento de una metafísica del sujeto, clave de la significación ética del conocimiento. Y desde la base de esta metafísica pudieran quizá reaparecer «los otros objetos metafísicos». El ensayo termina, así, recordando el sentido dialógico y comunicativo de Platón, con lo que parece abrirse la esperanza de que se pueda de nuevo emprender el diálogo hacia «el objeto último de la metafísica clásica: el Bien».

El título del texto de Gómez Pin, «Cosmología, entre la física y la metafísica», orienta adecuadamente su contenido. Se trata de desarrollos de pensamiento cosmológico llevados a cabo con estricto rigor técnico y formal, que buscan dar razón de la cuestión metafísica —y física— del espacio cosmológico. En este ensayo se hace memoria de algunas de las nociones clave de la cosmología aristotélica, particularmente las de espacio y tiempo, así como del *horror vacui* y de la finitud. Se destaca el hecho de que, para Aristóteles, espacio y tiempo no tengan ninguna determinación fuera de las substancias, y que el universo se conciba como una totalidad necesariamente finita, como un mundo cerrado, poseedor de lugares absolutos, en especial la tierra, en tanto que centro absoluto. Esto, en franco contraste con el cosmos newtoniano, configurado euclideanamente —según lo destaca Gómez Pin— y donde espacio y tiempo son «marco previo» de las entidades materiales y no atributos de éstas. Y tampoco para Newton existen espacios absolutos. Se confrontan así las cosmologías «finistas» de las «infinistas». La cosmología aristotélica fue destronada por la revolución galileo-newtoniana, pero las geometrías no euclideanas de la moderna cosmología recuperan la concepción de un espacio finito, como fue para Aristóteles. El universo en expansión se muestra a la vez finito. En este punto, Gómez Pin recorre, con exactitud formal, algunas de las hipótesis que, a partir de Einstein, se despliegan para dar razón de la expansión y la finitud del cosmos. Notablemente, pone en relación algunos pasajes de *La divina comedia* en donde se expresa una percepción no euclideana del espacio, cuando Beatriz conduce a Dante al «empíreo», al cielo de las esferas concéntricas, hasta el Primer móvil, «matriz del tiempo», espacio contrario al de la percepción inmediata del sentido común que precisamente se aproximaría a la visión del espacio no euclideano. La percepción común inmediata corresponde a la de la geometría euclideana; no sirve para expresar el espacio celestial que quiere representar el poeta; no permite, de hecho, dar razón del espacio no euclideano del que no hay percepción. En contraste con la representación que se tiene de la es-

fera terrestre, no cabe representarse la hiperesfera cósmica. Imposibilidad debida al hecho, según precisa Gómez Pin, de que el ser humano está necesariamente inmerso en un espacio trimensional y es él mismo, tridimensional, lo cual «excluye la aprehensión de espacios tridimensionales curvados en cuatro dimensiones». El arte de Dante permitiría esa extraordinaria percepción, pero no así el filósofo que sólo posee conceptos.

En el ensayo que, por mi parte, he elaborado sobre «La presencia del hombre en la metafísica de Eduardo Nicol», comienzo por destacar que para el autor de la *Metafísica de la expresión* el origen de la crisis y el derrumbe actual de la metafísica está justamente en *el origen histórico, presocrático,* de ésta, concretamente en la contraposición de las primitivas ontologías de Heráclito y Parménides. Con este último se iniciaría la tradición de literal meta-física, que hasta hoy —a pesar de la crítica— no ha acabado de superarse y que, a juicio de Nicol, sólo es posible hacerlo produciendo un giro completo que recobre, desde los parámetros de la dialéctica y la fenomenología del presente, la visión originaria, heracliteana, que reconoce el ser como devenir y concede, por tanto, plenitud ontológica a la realidad visible y cambiante. Esta conciencia fenomenológica y dialéctica será decisiva para la concepción ontológica del hombre como «ser de la expresión». En mi texto busco destacar las principales notas distintivas de la naturaleza humana implicadas en la categoría de «expresión», según la comprende Nicol. Se destacan, así: 1) La idea de la expresión como el dato fenomenológico-ontológico del hombre, la manifestación de su ser mismo en su presencia visible y corpórea, por la cual se disuelve el dualismo entre ser y presencia, alma y cuerpo, haciendo posible la aprehensión inmediata del «ser-hombre», base originaria de la comunicación interhumana. 2) El hecho de que, en la expresión, el hombre no sólo hace patente su propio ser, sino también el ser que no es él mismo, revelando que en el lenguaje humano hay un contenido significativo originario, base asimismo de la comunicación. 3) La expresión como «principio de individuación». El ser de la expresión es, en términos de Nicol, el ser «proteico» que existe necesariamente en la diferenciación. 4) De manera relevante, la expresión corresponde a la condición «simbólica» del hombre, en el sentido platónico del ser simbólico o «erótico», ontológicamente carente y a la vez complementario. 5) La expresión remite también a la condición histórica o temporal del hombre; éste hace o construye su ser en el tiempo, genera diversas «ideas del hombre» que son literales modos de ser, aunque tampoco esto significa para Nicol que la historicidad consista en mera caducidad; ella es forma de comunicación y comunidad en el

tiempo. 6) El ser de la expresión equivale, en suma, al ser de la libertad, al ser posible, abierto a la construcción, histórica y ética, de su propio ser. Pero la libertad, en fin, no puede ser comprendida en términos de absoluta indeterminación o de «la Nada», sino en su implicación dialéctica con la necesidad.

Por lo que respecta al riguroso texto sobre el concepto de «trascendental», Luis Eduardo Hoyos comienza por establecer las diferencias esenciales entre la forma de entender lo trascendental en la metafísica escolástica y en la filosofía kantiana. Pone todo el acento en el carácter revolucionario del giro kantiano hacia el orden de «los criterios de pensamiento», del primado de la teoría del conocimiento sobre la ontología, así como de la decisiva influencia que la forma trascendental de filosofar tendrá en filosofías posteriores, particularmente en la fenomenología trascendental de Husserl, la filosofía analítica trascendental de Strawson y la pragmática trascendental de Apel. Hoyos dedica así un significativo espacio en su texto para llevar a cabo una sucinta y a la vez penetrante exposición crítica de estas tres expresiones. Tratándose de Husserl, enfatiza, por ejemplo, el peso que la reflexión o la «esfera egológica» tienen en él, así como el significado dualista (de tipo cartesiano) que prevalece en el padre de la fenomenología. Por lo que respecta a Strawson, subraya, por un lado, el significado ahistórico que tiene para el filósofo inglés la estructura fundamental del lenguaje, o sea, el «núcleo central» de categorías y conceptos inmutables que subyacen en éste (su «gramática» propia), así como el alcance también trascendental que tiene el procedimiento argumentativo. Y en relación con Apel, Luis Eduardo Hoyos pone de relieve el cambio que conlleva encontrar el fundamento trascendental, no ya en el ámbito de la conciencia ni del pensamiento, sino en el de la intersubjetividad y de la comunicación, en el de la pragmática, y la consecuente prioridad que adquiere en Apel la razón práctica y la ética respecto de la razón teórica. Hoyos insiste asimismo en el carácter *a priori*, contrario al escepticismo, que tiene el «modo trascendental de hacer filosofía», su búsqueda de fundamentos universales y necesarios. Carácter del que derivan los problemas que han sido planteados a las filosofías trascendentales y a los cuales se atiende en otra parte de este ensayo. Entre ellos destacan los cuestionamientos surgidos desde la perspectiva naturalista, o bien aquellos que denuncian la circularidad que conlleva el apriorismo y el trascendentalismo. De ahí los intentos (incluso del propio Strawson, con quien Hoyos discurre críticamente) por proponer una visión moderada de lo trascendental, o los que buscan que este orden sea compatible con la apelación a la experiencia y con el reconocimiento del con-

texto histórico y cultural. Se atiende aquí, también críticamente, a la confrontación entre las posiciones trascendentales y sus críticas. Particularmente se ocupa del problema de la circularidad del trascendentalismo, la misma que, para Hoyos, en definitiva, expresa las pretensiones racionales y fundamentalistas que es necesario abandonar.

«La muerte en el horizonte teórico de la metafísica» es el título de la colaboración de Jorge Ibáñez, quien comienza por preguntarse si la metafísica tiene algo que decir sobre el problema de la muerte, y recuerda en seguida que, para Aristóteles, la metafísica «surge del ocio y de la admiración y que no tiene, ciertamente, ninguna utilidad práctica», y es así como la entiende y la trata de recuperar el propio Ibáñez. Con la pregunta por la muerte se llega al borde de lo indecible, al margen o límite irrebasable. No en sentido místico sino como un modo de pensar y una actitud que «sabe reconocer en lo irreductible el nudo mismo de lo interesante, en lo limítrofe lo fundamental, y en lo nuclear lo que siempre se oculta». La cuestión acerca de la muerte es, para Ibáñez, la cuestión propia de la metafísica, al igual que la de la vida es la cuestión propia de la ética. Pero ética y metafísica se complementan recíprocamente, de la misma manera que lo hacen la vida y la muerte. El misterio del nacimiento corresponde al de la muerte. «El nacimiento es a la ética lo que la muerte es a la metafísica.» El *lógos* mismo tiene carácter de *diá-logo* en el sentido de abarcar los contrarios: diálogo entre lo que es y lo que no es, entre lo necesario y lo posible, entre lo cerrado y lo abierto. En el *lógos* comparece lo ausente, la sombra, el no ser. Pero Ibáñez señala asimismo que, tradicionalmente, la metafísica tiene la necesidad de negar la muerte, y todo lo que ha dicho es para vencerla, para ir contra ella, desde el paradigmático *Fedón* platónico. La razón, además, opera «como actividad desterritorializadora y destemporalizadora». Como ejemplo de ello Ibáñez realiza en este punto un significativo recordatorio de la interpretación kantiana del *Génesis*; se refiere asimismo a Rousseau y a Spinoza, como momentos en que la Modernidad «echa a perder conceptualmente el problema de la muerte»; y más aún, el mundo actual en que la muerte adquiere un carácter «técnico». El *lógos* con el que podemos enfrentar la cuestión de la muerte no es, en consecuencia, la razón (siempre ganadora), sino un *lógos* que está en la línea del apostar, del deseo y la esperanza, del anhelo sin objeto. La razón no admite la posibilidad de la muerte, no así el *lógos* metafísico. Ibáñez revisa aquí algunas ideas de Heidegger y Zubiri, particularmente por cuanto a la pertenencia intrínseca de la muerte a la vida, para que, hacia el final de su texto, aluda a «una última palabra que es imposible decir», pero desde la cual puede ser posible un nuevo comienzo. Y así

termina afirmando la necesidad de releer el *Fedón*, particularmente cuando en éste se sugiere que lo que importa no es saber si el alma es o no inmortal, sino reconocer que «lo inmortal en verdad es pensar si el alma es o no inmortal».

Por su parte, Paxti Lanceros defiende en su escrito «Se trata de ser» el significado de búsqueda que es propio de la metafísica. Ella se ha de oponer a las pretensiones dogmáticas de la tradición pero también a la razón moderna, «autosatisfecha». Se recobra aquí la traducción arcaica —reiterada por Heidegger— del *lógos* como reunión o relación, como vínculo y símbolo, antes que como razón, y así ha de entenderse el lenguaje. Cercanamente a Trías y a Ortiz-Osés, o sea, a la filosofía del límite y del sentido, Lanceros hace referencia al protomovimiento del origen (el *big bang*) de lo humano, o sea, del mundo del sentido. Momento fuera de la lógica y del lenguaje al que sólo se accede por la imaginación y el mito, y en el que surge «la primera palabra», que corta o escinde la matriz natural, produciéndose la expulsión del paraíso terrenal, tras la cual el hombre habrá de habitar en el límite. Una importante parte de este ensayo comprende una original exégesis del mito del *Génesis*, en la cual se destaca cómo el hombre expulsado de la naturaleza pertenece ahora al limen, a otro reino ya no físico sino literalmente meta-físico, el cual no es otro que el ámbito del lenguaje y la cultura, donde el humano busca la reunión simbólica con aquello de lo cual ha sido cortado. Lanceros retoma en este punto la etimológica dialéctica de lo «dia-bólico» y lo sim-bólico: la escisión y la reunión en que se despliega la condición humana. La cultura emerge de esa especie de «herida metafísica que no habrá de cerrarse nunca, so pena de que el mundo quede *en*terrado...».

Tras la expulsión, empieza la aventura humana, cifrada precisamente en un «tratar de ser», nunca «ser» de manera definitiva; siempre en proyección y proyecto, siempre en marcha y en búsqueda. Eso es el hombre. Es en el nivel del símbolo donde éste reencuentra, a nivel metafísico, la unión con la naturaleza y con todo aquello de que se encuentra separado. Incluso la tecnociencia expresa este crear un mundo como genuino *hábitat* del hombre. La tecnología no pervierte el *lógos* ni lo desvirtúa. Cumple una función análoga del *lógos* relacionante.

A la filosofía corresponde tanto el papel de mantenerse en el limen, atendiendo al «es», a «la cópula» que separa y une al mismo tiempo, como el de denunciar la *hybris,* donde quiera que ésta se produzca, incluso en su propio interior. En ello se cifraría el mal de la tecnociencia, su pretensión de ser el único *lógos* válido. Frente al dogmatismo de las metafísicas tradicionales o la deserción de las postmetafísicas, la filosofía, para Patxi Lanceros, busca reinterpretarse como

aventura onto-lógica y meta-física, como aventura de sentido que *trata de ser*.

Una metafísica congruente con los valores de la postmodernidad es la propuesta que desarrolla Andrés Ortiz-Osés en el ensayo que titula «Lo que puede decirse de Dios. Sobre el ser y el alma. El amor y lo divino». Tal metafísica ha de presentarse «como una filosofía hermenéutica que ya no se ubica más allá de lo real sino que coimplica la realidad en su ser inmanente/inmanante...». Se trata, en efecto, de redefinir la metafísica con un esencial carácter dialéctico, de modo que ésta sea capaz de asumir la implicación de los contrarios: ser y no-ser, vida y muerte, supramundo e inframundo, lo divino y lo «demónico». Respecto de lo que Ortiz-Osés considera que hoy puede decirse del «alma» es que ella no es una realidad estática y definitiva sino abierta y cambiante, que lleva en sí los contrarios. Pero además, para el autor de *Cuestiones fronterizas*, recobrando la tradición cristiana (socrático-cristiana), el alma se revela como el ser del ser, cohabitada por el amor. Éste, asimismo, es visto (cercanamente a los renacentistas) como *vis unitiva*, motor móvil, síntesis de «lo uno» y «lo otro», fusión de los contrarios. Y se recobra asimismo la idea cristiana del amor y de Dios-amor. Dios, no ya como Motor inmóvil sino como «el potencial de lo real» (Nicolás de Cusa), no supraceleste, Razón y Fundamento, sino «la versión otra de un Dios-urdimbre, Dios-relacional, Dios-trasfondo, Dios-artista, Dios-amor»: implicado en la realidad, «cómplice» del universo, de su propia creación, y por tanto, creador de los contrarios: sentido y sin-sentido de la vida y la muerte, gozo-sufrimiento, luz-oscuridad. Un Dios, no de poder, sino de potencia, «condición de todo decir», femenino, matricial, antiheroico, «democrático», no todopoderoso, implicado en un mundo de interrelaciones, relatividad, procesos, convivencia y cooperación. De todo lo cual deriva naturalmente una ética, también de la implicación. Y aun cuando para comunicar esta visión otra de Dios, del «Dios andrógino», Ortiz-Osés discurra apelando continuamente a poetas, literatos, sabios y pensadores de distintas latitudes, concuerda, con Steiner, en que es la música el lenguaje capaz de expresar «lo relacional profundo» y que cabe decir algo musical de Dios. El ensayo desarrolla, en fin, entre otras más, la idea de la felicidad humana como asunción plena de la realidad, o bien de que todo es en definitiva bueno, en una consonancia final de las disonancias, para terminar citando a Octavio Paz, cuando escribe que el amor busca «el alma en el cuerpo y el cuerpo en el alma».

Otro artículo comprendido en este volumen es el de Patricio Peñalver Gómez, titulado «Vuelta de tuerca en el litigio de la metafísica» que expresamente se ofrece como «un esbozo provisional de una

reflexión en curso». En él se lleva a cabo una aguda crítica a las posturas antimetafísicas, particularmente las desarrolladas por el consabido «giro lingüístico» y la filosofía analítica. En diversas partes del ensayo se cuestionan rasgos de ésta, en especial su interés en proponer un modelo de ontología sin metafísica, así como también se critican los aspectos prepotentes de esta corriente filosófica. Pero tampoco acepta las derivaciones postmetafísicas, particularmente proclamadas por la filosofía hermenéutica, ni mucho menos el que ésta sea la que domine los temas de la metafísica clásica, por más que se ostente como «la lengua filosófica de nuestro tiempo». La crítica de Peñalver alcanza también a todo «restaurismo» o «neismo» (neoaristotélismo, neokantismo, neohegelianismo) que pretenda, dice, «volver a levantar el edificio de la metafísica... ahora en ruinas». Y tampoco considera satisfactoria la «estrategia de compensación» que, a su juicio, define la operación teórica de Habermas, por la cual se intenta compensar «la pérdida de la substancia metafísica en la *Teoría de la acción comunicativa*». De lo que se trata es de acceder a un «nuevo pensar» (*pars construens*) que incorpore la cuestión del *héteron*, del «otro», categoría clave de una nueva filosofía primera. Y en este punto fundamental, Peñalver discurre en gran cercanía a Derrida y también a Lévinas. «Giro heterológico», iniciado ya en *El Sofista* platónico, pero que, a diferencia de éste, implica hoy «pensar la presencia desde la diferencia y no la diferencia desde la presencia». Y además del espacio en que se contrastan la «desconstrucción» en Heidegger (abstracta y general) y en Derrida (abocada a la singularidad del texto y el contexto), Peñalver dedica una considerable parte de su escrito a la forma en que tanto Derrida como Lévinas abordan la cuestión de lo Mismo y lo Otro, para que, hacia el final, destaque cómo ambos se separan en la medida en que, para Lévinas «Dios viene a la idea», mientras que Derrida habla de «lo indecible», no como mística ni como teología negativa, sino en el sentido de que «se reclaman pensamientos inauditos que se buscan a través de la memoria de los viejos signos».

En «Particulares y universales», Gonzalo Rodríguez-Pereyra comienza por hacer expreso el resurgimiento actual de la metafísica en el ámbito de la filosofía anglosajona del siglo XX, donde ella había sido terminantemente desplazada, si no es que invalidada. Ahora, por el contrario, «ha logrado retornar al centro de la escena», dice Rodríguez-Pereyra, quien desarrolla en este artículo una ceñida y rigurosa argumentación, notable por su claridad, en la que se analizan distintas posibilidades lógicas de dar respuesta a la clásica cuestión metafísica de «los universales» y al otro problema, señaladamente debatido en el presente, que es el de «los particulares». Él mismo ofrece al co-

mienzo de su ensayo un preciso resumen de los pasos que recorre y de sus propias tomas de posición (sus «veredictos») respecto a estas dos cuestiones metafísicas —lo cual obliga en principio a obviar cualquier otra presentación—. Llamo la atención solamente, en este espacio, sobre lo que son las tesis principales del ensayo (acerca de las cuales se discurre ampliamente en el texto) y su conclusión final. Respecto al problema de *los universales*, el veredicto de Rodríguez-Pereyra es que no hay universales y que la única respuesta válida es la del llamado «nominalismo de semejanza». Y en relación a *los particulares,* se sostiene que éstos que no son entidades sino «haces» de propiedades (teoría del Haz), para que finalmente el autor considere que la conclusión del artículo sería que del reconocimiento del «éxito» que conlleva la teoría del Haz no se desprende «una reivindicación de los universales», ya que para éstos no hay otra respuesta satisfactoria que no sea la del mencionado nominalismo.

Sobre el tema «La metafísica después de la muerte de la metafísica» discurre el artículo de Juan Antonio Rodríguez Tous. Constituye un recorrido por los distintos momentos de la crítica a la metafísica, para hacer suyas, en la útima parte del ensayo, las renovadoras propuestas metafísicas de Eugenio Trías. De este modo, su primera referencia es a Kant, destacando de éste, no tanto la parte crítica, sino el que «la metafísica para Kant es una pasión irrenunciable *de* y *por* la naturaleza humana». Después Rodríguez Tous dedica un espacio considerable a Heidegger, de quien hace, por un lado, una exposición de los pasajes de *Ser y tiempo* en que se realiza la exégesis del *Dasein* como cura, y por el otro, de los de textos posteriores en que se denuncia «el olvido del ser» que da lugar a la afirmación heideggeriana del acabamiento y consumación de la metafísica occidental. Pero también se destaca la idea de un «sobrepasamiento» de la metafísica, según el cual se abre la posibilidad de *otra* metafísica. Posteriormente se examina el pensamiento de algunos autores que representan, en términos de Rodríguez Tous, la metafísica «postmetafísica». Así, el caso de Gadamer, de Derrida, de Vattimo y de Félix Duque, de quienes el autor hace una selección y exposición de sus ideas metafísicas. Y en un tercer apartado, se ocupa del tema de la metafísica y la condición humana en Ortega, Lévinas y Trías. Pone de relieve aquí la dificultad, que se manifiesta principalmente en Heidegger, para conciliar la ética y la metafísica, lo cual contrasta con lo visto por Ortega en el sentido de la prioridad que éste concede a la pregunta metafísica por el ser del hombre, por su vida, respecto a la pregunta por el ser en general. La ontología se transforma en Ortega en «antropontología», para que después, la ontología se disuelva en ética, en el caso de Lévinas.

Pero es Eugenio Trías, para Rodríguez Tous, «el autor contemporáneo que más decididamente ha afrontado la tarea de establecer un ámbito especulativo común a la metafísica y a la ética»; y en el texto, consecuentemente, pone de relieve algunas de las ideas cardinales de las obras de Trías. Finalmente, en un último apartado el autor de este artículo concluye que en su exposición ha querido mostrar la coexistencia actual de dos discursos filosóficos que derivan de la pregunta por el ser en general o de la pregunta por el ser del hombre, señalando que sobre todo en este segundo sentido, «nos hallaríamos, de hecho, fuera de los parámetros conceptuales establecidos tanto por la entera tradición metafísica como por la tesis heideggeriana sobre su "muerte"».

El texto de Ramón Rodríguez, «Hermenéutica y metafísica», consta de dos partes claramente distinguidas. En la primera («La doble faz de las relaciones hermenéutica-metafísica»), reconoce la dificultad de encontrar un sentido único de hermenéutica, haciendo expreso que él adopta uno de sus tres posibles «ámbitos de significado»: el de la hermenéutica como reflexión ontológica del *comprender*, en tanto que éste pertenece al ser del hombre y es «matriz de toda forma de conocimiento». Pone de manifiesto, asimismo, que la relación entre hermenéutica y metafísica es —diríamos— ambivalente: por un lado, la hermenéutica forma parte del movimiento desconstructor y crítico de la metafísica, oponiéndose a los presupuestos principales de ésta: el pensar el ser como estructura fija y atemporal, sostener una idea de la verdad como adecuación y tener la pretensión de conocer el todo y el fundamento último. La hermenéutica, por el contrario, parte del reconocimiento incuestionable de la historicidad radical de cuanto es; de la finitud del hombre y de la constitutiva *pertenencia* de éste al mundo; «hombre y realidad están envueltos en un acontecer que deviene, y por tanto el ente mismo... es histórico, da de sí posibilidades nuevas y cambiantes». Ella parte asimismo del hecho primitivo del aparecer originario, de la apertura histórica de sentido como el «acontecer de la verdad» que invalida el concepto de verdad como adecuación. Pero, por otro lado, la hermenéutica, en su *pars construens* —dice Rodríguez—, tiene parentesco y herencia, similitud estructural, con la *filosofía primera*, y posee claros y explícitos planteamientos ontológicos. A éstos se atiende en un considerable espacio de esta primera parte del texto, en donde destaca lo relativo al radicalismo ontológico y a la co-implicación de *lógos* y ser. Y por lo que respecta a la parte II, subtitulada «El sujeto como cuestión hermenéutica», cabe señalar que en ella se atiende a lo que sería el papel (positivo) de la subjetividad en la hermenéutica, lo cual implica distinguir la subjetividad metafísica de lo que sería el ser humano indi-

vidual, al que no se opone la hermenéutica. Se parte aquí de la constatación heideggeriana de que «todo comprender es comprender*se*», y cómo del estar «consigo» dependen las formas de responder y conducirse, y depende asimismo la asimilación de lo comprendido y de su sentido propio, aunque esto no implica que las cosas del mundo no nos afecten o nos dejen indiferentes. «El éxtasis o salida hacia el mundo es, pues, una condición del sí mismo. Pero la historia personal no es nada sin las huellas que el mundo le imprime.» «El yo no es dueño del texto, sino discípulo y el texto es el libro del mundo», se afirma aquí discurriendo expresamente cerca de Paul Ricoeur. El concepto central destacado por Rodríguez es el de *apropiación,* en la cual están implicadas las nociones de anticipación de sentido y de incorporación: «La interpretación, en cuanto apropiación —termina diciendo el autor— es siempre creadora: transforma el sentido dado, al enfocarlo desde anticipaciones propias que le revisten de un haz de posibilidades nuevas de comprensión...».

El ensayo de Eugenio Trías, «Instante y eternidad (Una aproximación al *Así habló Zaratustra* de Nietzsche)» tiene un doble valor: como hermenéutica original de Nietzsche y como propuesta filosófica propia, que destaca asimismo por su sello innovador. Trías propone, en compañía de Nietzsche (interpretándolo y a la vez superándolo) y en feliz amalgama de concepto, símbolo y metáfora, una concepción del tiempo como *triple eternidad* cuyas «avenidas» del futuro, el pasado y el presente, convergen en el «portón del Instante»: «limen jánico», clave de la condición humana. En una dirección (sentido) se abre el futuro *eterno*, en tanto que *siempre* es y será futuro, siempre por advenir, siempre irreal e irrealizado, orientando la existencia hacia lo por venir: el hombre es «puente tendido» hacia ese futuro de autotrascendencia. En dirección opuesta, el pasado es también *eterno*: «pasado inmemorial». Y más cerca aquí de Goethe que de Nietzsche, Trías llega hasta las fuentes primigenias de ese pasado, hasta lo «matricial». Atraviesa con Zaratustra «el país de los muertos» para llegar con Fausto a «la tierra de las madres»: ahí donde el pasado se reconoce como potencia, como vida y no sólo muerte, como *natura naturans*, como infancia primigenia. También el tiempo se comprende por las tres metamorfosis nietzscheanas: camello-león-niño. Pero Trías encuentra que «el niño» subyace en «el camello» del pasado: «genésico infante». Coinciden así el principio (pasado) y el fin (futuro). Y el presente mismo es, para el autor de *La razón fronteriza*, una tercera dimensión de *eternidad*; pues el presente varía, se crea y se recrea eternamente como tal presente (tema y variaciones). En el instante se entrecruzan las tres eternidades: «Eso somos: un abrir y cerrar los

ojos a la existencia; un instante tan sólo; un solo instante en el tumulto y torbellino de las (tres) eternidades...». En el significado metafísico propuesto por Trías, el tiempo queda, así, esencialmente reivindicado. No es ya tiempo «crono-lógico», en el sentido del tiempo de *Kronos* «devorando a sus hijos». Es la conjugación, ciertamente metafísica, de instante-eternidad: «Ese tiempo en el que somos y habitamos, el Instante. Un instante que puede ser instante-eternidad, o gran mediodía...».

El problema de la metafísica como cuestión de sí misma recorre centralmente el ensayo de Antonio Zirión sobre «Temas metafísicos en José Gaos». Zirión comienza por destacar el desenlace radicalmente *escéptico* que tuvo la biografía filosófica de Gaos, tal y como él mismo lo hace expreso en sus *Confesiones profesionales*. Escepticismo que, sin trascenderse como tal, se tradujo sin embargo, en «obstinación» por desentrañar el problema de la filosofía y, con ella, de la metafísica, pues ambas fueron en muchos sentidos equivalentes —como lo hace notar Zirión—. Y entre los varios desarrollos de la temática gaosiana que éste lleva a cabo destacan al menos estas notas distintivas de la metafísica: 1) Al no ser ésta concebible como ciencia —desde Kant—, no cabe a juicio de Gaos más que una pluralidad de filosofías, todas ellas subjetivas, mera expresión de una inevitable diversidad de perspectivas y verdades individuales, todas ellas verdaderas en tanto que confesiones personales. 2) Para José Gaos la metafísica en sentido estricto tiene como interés predominante ofrecer las pruebas de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios. Su razón de ser sería el afán de salvación, como la religión. Pero ambas, religión y metafísica, son a la vez antagónicas en tanto que la primera es «humilde» (se somete a la gracia) mientras que la metafísica se define, en términos del propio Gaos, por la «soberbia luciferina», por la *hybris* demoníaca, confiada en el dominio de la razón. 3) La metafísica, además, se distinguiría por pensar no sólo el infinito sino el «no», la negación, la Nada. Y el «no» emana del sustrato exclusivamente irracional y emocional (amor-odio) que define al sujeto de la metafísica, o sea, el fundamento o basamento irracional de la razón. Y por último, 4) la metafísica originaria, en consecuencia, no sería para Gaos —y así lo destaca Zirión— sino un producto arcaico condenado a la extinción y al que hay que despedir, para que en su lugar la filosofía se oriente exclusivamente como antropología filosófica (aunque no sin significación también metafísica), como un saber del hombre en su constitución racional e irracional y, en última instancia, como ética.

DE LA METAFÍSICA A LA ONTOLOGÍA

Humberto Giannini Íñiguez

1. Un profundo conocedor de la cultura continental europea, como fue Bogumil Jasinoski, en una obra escrita hace unos cincuenta años —*El Renacimiento italiano*[1]—, justamente con motivo de la idea de «renacimiento» dedica un capítulo interesantísimo al espinoso tema de la periodización y de la fragmentación del tiempo en la historia.

Recuerdo este texto extraordinario (y que parece tan actual) a propósito de la monomanía propia de fines del siglo XX de lapidar el pasado, de decirle adiós como si lo que viene, lo que es *post*, tuviera que ser el corte y la sepultación de lo que es (bastaría recordar las curiosas predicciones de Fukuyama). En el fondo, tales lapidaciones hablan más bien del curso autodestructor de un pensamiento desencantado.

Como rentistas agobiados a causa de la desvalorización de los bienes, pensar en nuestro tiempo significa ir haciendo a cada instante el recuento de lo que todavía se puede sostener como pensable, que no sean nuestros propios tropiezos históricos; y luego hacer la resta. Una preocupación que empieza a tener sentido a partir del siglo XVII.

Descartes inaugura el pensamiento moderno con un ensayo general de revisión y crítica al conocimiento humano; experimento que a la larga resultó ser la exhibición sobrecogedora del poderío de la subjetividad humana, limitado sólo por la prudente recomendación metodológica de claridad y distinción. A la vista de exuberancias como la de Descartes (o la de Wolff), Kant querrá establecer más tarde un criterio riguroso, definitivo, que codifique el ámbito legítimo en el que tal poderío admirable puede ejercerse; esto es, que marque la di-

1. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956.

ferencia entre lo pensable y lo cognoscible para una racionalidad finita como la nuestra. En ese momento nace la filosofía crítica.

Sin embargo, a la suerte de revolución copernicana que representó la filosofía de Kant, la antecede y la prepara silenciosamente, dos siglos antes por lo menos, el renovarse de un conflicto que compromete por entero la vida espiritual de occidente: el viejo dilema entre razón y fe, cuyas marcas serán palpables en tantos pasajes de la *Crítica de la razón pura*.

A propósito del sentido que pueda tener hoy la *post*-metafísica, quisiéramos recordar aquel desgarro, puesto que conmovió el centro mismo de la metafísica clásica. Retroceder hasta aquel antecedente implica tratar de deshacer el nudo en el que el pensamiento occidental se vino enredando posteriormente acerca de lo que es investigable en el sentido de «lo prioritario en el orden del ser». Pero también en este otro no menos esencial: lo que pone en camino al ente humano hacia la realización plena de su propio ser.

2. Hay que partir de más atrás todavía para retomar todo el hilo de la cuestión: partir del momento en que una nomenclatura filosófica básica se encuentra más o menos constituida. Entonces, la *filosofía primera* aparece como el ámbito de investigación más cognoscible en los dos sentidos recién señalados. Nuestro actual tema será avanzar de allí hasta el momento crítico de la filosofía marcada por Kant, y lo que sigue hasta los tiempos de la postmetafísica.

¿Qué «dignidades» se reúnen bajo el término de «metafísica» en su más temprana acepción?

Conocida es la anécdota del arrumbamiento en una bodega de la obra salvada de Aristóteles y de su azarosa disposición. El hecho habría dado origen a un término que calzaba perfectamente con los temas de que tratan los escritos que simplemente se encontraban «detrás» de los ocho libros de la *Física,* y que corresponden a una investigación sistemática acerca de lo que está «detrás», «más allá» del ente sensible. «Detrás», «más allá» en el sentido de «lo que da cuenta de la *estructura sensible y deviniente de las cosas, en general*». La meta-física —se dice en esta línea de tradición— trata de los principios[2] del ente *en cuanto* tal.

Sin embargo, los principios que así constituyen al ente y dan cuenta de él, no son «entes» —ni propiedades, ni partes, ni elementos *que le sean inherentes y se agoten junto a él.*

2. Principio es la causa interna del ser del ente.

El ente viene de un fondo oscuro de indeterminación, que no podría ni siquiera ser llamado «algo». Y éste es uno de sus principios: *el material*. Pero, tampoco es ente, ni parte, ni elemento, el *código, el esquema de factura* que determina, que hace ser algo a aquello indeterminado, que lo anima internamente y lo encamina por el mundo, como brújula hacia su destino específico. De un modo lejanamente análogo a como el significado trasciende el gesto, o la visión, al ojo, el código o esquema de factura trasciende aquello que encamina a su fin, pero sin dejar huellas de sí en el mundo, volatilizándose, reocultándose tras el derrumbe material (la corrupción) de lo existente. Y éste es el otro principio: *la forma*[3].

¿No afirma Aristóteles que sólo existe lo individual? Es cierto, pero con igual fuerza sostiene que sólo hay ciencia de lo universal. Dos afirmaciones dignas del escepticismo de Gorgias si Aristóteles no amarrara, incluso más férreamente que Platón, el destino de lo entitativo individual al «acontecer universal» que media entre las existencias finitas de «aquí abajo» y lo inteligible en sí. Sin la consideración de esta suerte de «silogismo metafísico» resulta completamente contradictoria desde la filosofía primera de Aristóteles una reflexión acerca del ente *en cuanto* ente.

En otros términos: la meta-física, que en un sentido primario y general tiene que ver con el ente *en cuanto* ente, apenas se interna en ese «más allá» de su reino inmediato, óntico, se diversifica y se concreta en temas que serán de alguna manera los blancos privilegiados de la crítica kantiana:

— Lo inteligible en sí, Dios que, por ser idéntico al Ser, al Bien y a la Verdad, mueve todo hacia su órbita.

— Las inteligencias inmortales que girando en las cercanías de lo inteligible en sí, van recreando y ordenando eternamente el acontecer universal. (Inteligencias que, como dice Dante, *di su prendono e di sotto fanno*: *Par.* II, 123.)

— Las inteligencias mortales que mirando a lo más racional (o a su parecer, a lo más conveniente) construyeron la polis y, al interior de ella, producen los objetos de la técnica, del arte y del artificio. (Inteligencias que —podría decir Heidegger— van delante de sí en vista de ellas mismas.)

3. Lo que se dice con más propiedad «ente» es la sustancia primera (lo que jamás puede predicarse de nada; lo que es sólo sujeto). Hay que tener presente, además, que no son substancias los objetos manufacturados —una silla, una estatua— por cuanto están configurados desde fuera (por la mano del artista) y no informados o animados desde dentro: por la forma.

La metafísica tiene, así, una arquitectura inconfundible (marcará incluso la ética) que apunta hacia el ser Inteligible en sí, *causa final y separable* del universo, pero inseparable de la reflexión. Pues, la reflexión propia de la filosofía primera es, como lo afirma el Estagirita, una teo-logía racional: un discurso inteligente acerca de lo Inteligible en sí.

Ahora bien, tal identidad entre metafísica y teología tiende a trizarse con la aparición en el cristianismo del conflicto entre razón y fe, y la conciencia a veces irreductible de que lo que se sabe por vía de la razón iluminada (la fe) puede llegar a ser incomprensible (incluso, absurdo) para la razón razonante.

En la cultura griega ya se había dado un conflicto semejante (*lógos versus mithos*), por ejemplo, entre Platón y los poetas trágicos. Ahora, la contraposición se agudiza y se extiende a todos los ámbitos del conocimiento y de la opinión: a la historia (sagrada *vs.* profana), a las ciencias naturales (ciencia *vs.* milagro), a la moral y a las costumbres («las evidencias» del sentido común, *vs.* las creencias que surgen con la fe y la esperanza en otra vida, etc.). La contraposición se agudiza más aún con el advenimiento y auge del espiritualismo franciscano en los siglos XIII y XIV, sobre todo con el voluntarismo teológico de Occam. Y, en fin, alcanza su máximo grado de tensión con Lutero. Todo esto en desmedro de la metafísica con su innegable proximidad a una teología racional.

Entonces, un nuevo nombre para la ciencia universal de todo lo que existe con sus modos de darse, empieza a ser articulado, repetido, muy especialmente en tierra luterana: el nombre de ontología del ente *en cuanto* ente. No parece casual ni el tiempo ni el lugar[4] de su aparición.

En verdad, ya estamos en plena postmetafísica. *Avant la lêttre*: antes del giro de 180 grados dado por Kant, antes de «la muerte de Dios», antes del abandono «sin nostalgia, sin luto» de la aventura metafísica, en las últimas décadas del siglo pasado. En plena postmetafísica, entendida ésta como olvido de la diferencia entre ser y ente. Es este olvido propio de la *ontología del ente-objeto* el que deja al ente abandonado a la medición definitivamente objetivamente del investigador. Aparece por primera vez la soledad recíproca entre el sujeto investigador y el objeto investigado. En efecto, la cosa no es sino eso que es ahora en un encuentro sin historia «sin mundo» con el investi-

4. Fonseca y Suárez, en España, siguen empleando el mismo término de «metafísica». Pero la atmósfera filosófica en este país es algo distinta a la de los países de la Europa central.

gador. Presencia a presencia. «Algo», un ente, que debe ser traducido «de modo literal» a sensaciones y complejos de sensaciones. Pero en tal *cercanía ontológica* ya no hay razón alguna para que el objeto percibido sea algo aparte y distinto de mi percepción, como lo demostró Descartes. Por lo que, en un juego de espejos sin distancia intermedia, el objeto se transforma en un haz de cualidades, y éstas en una dimensión de mi subjetividad[5].

Otro ejemplo: Kant convierte la prueba anselmiana de la existencia de Dios en una prueba ontológica. Y tiene razón: lo que verdaderamente demuestra el monje benedictino es la imposibilidad de reducir el ser pensado a la conciencia pensante. Y de nuevo tiene razón cuando hace ver que esta imposibilidad es imposibilidad para la razón lógica. El juego de espejos se ha consumado nuevamente: las necesidades e imposibilidades absolutas no pertenecen al reino de la realidad. Son, por tanto, modos de conocer de una conciencia en general. Y ésta es la viga maestra que sostiene toda la *Crítica*.

Ahora bien, más que la influencia de Hume, parece haber sido la convicción fuertemente cristiana y pietista de *la contingentia mundi* lo que lleva a Kant a salir del «sueño dogmático» y caer en la cuenta de que no es el pensamiento el que se amolda al ser de los objetos —la famosa *adsimulatio* medieval— sino que son éstos los que se rigen por aquél. Aceptado esto último, la razón deberá cuidarse de salir del campo de su incumbencia, pues, entonces, no trabajará con nada real sino con la mera proyección de sí misma. En esto consiste la crítica de la razón especulativa (pura) creadora de exigencias que teóricamente se pone delante y que no puede satisfacer.

Desde entonces quedará establecida de modo incuestionable para la razón crítica la separación entre lo incondicionado —la realidad misma y su vida propia— y los modos humanos de aprehensión que se reducen propiamente al juicio de experiencia (sintético *a posteriori*). Por éste, algo de aquella realidad se deja aprehender (como fenómeno). No sabemos qué, pues se oculta necesariamente tras esos mismos modos en virtud de los cuales ha sido aprehendida.

En resumen, la gran arremetida de la crítica parte de esta idea: que los objetos por excelencia trascendentes (más allá del mundo físico) —Dios, universo, alma— quedan al margen del saber teórico, y que, la razón, al querer alcanzarlos, se vuelve aporética.

5. El objeto, el ente sin distancia ontológica, es también el objeto disponible, manipulable, previsible de la técnica. Ésta no tiene su raíz en la metafísica sino en la proximidad ontológica (ente-objeto) de los tiempos modernos, que tiende hoy a absorber incluso el concepto trascendente de «naturaleza» («La muerte de la naturaleza»).

Sin embargo, pese a todos los cuidados, la razón crítica, ejerciéndose en tales límites, también ella se vuelve aporética, si se reconoce que el criterio con el que Kant determina lo que es *a priori* deberá poseer[6] la misma fuerza de necesidad y universalidad que atribuye a los juicios que examina. Pero así se concluye que tal criterio no muestra nada de la realidad en sí, de la que sin duda Kant ahora pretende hablar.

En todo caso, no se puede decir que haya roto con lo incondicionado: simplemente ha trasladado, dicho con un juego de palabras, la trascendencia de lo trascendente (el «más allá») a la inmanencia, es decir, al modo de abrirse *todo* entendimiento humano a la comprensión del ente *en cuanto* tal. Ha trasladado la metafísica del ser a una metafísica del conocimiento. En otras palabras, en la *Crítica de la razón pura* aún se especula acerca de lo que está más allá de lo físico, de lo fenoménico. Y en esto consiste el idealismo —o un *minimum* de idealismo gnoseológico—, asociado sin más a la metafísica.

3. Ahora bien, las dificultades contra las que se embate el idealismo crítico de Kant —ya advertidas nítidamente por Schopenhauer— encuentran una solución extrema, radical con la disolución final del objeto externo en el sujeto. Hegel entendía esta disolución del ser externo como un proceso histórico, dialéctico, en el que las cosas concretas y los sujetos «de carne y hueso» representan un momento de la vida plena del Espíritu absoluto en la reconquista de sí.

Con Hegel, el idealismo del siglo XIX llega a su expresión más alta y consciente. Y tan poderosa y avasalladora es la postura hegeliana, que durante más de un siglo la filosofía posterior se ha venido dividiendo entre aquellos que han seguido, enriquecido o reformado «el pensamiento vivo de Hegel», y aquellos que se han opuesto enérgicamente al hegelianismo y a estas ideas que, al parecer, le son inseparables: *a*) la de sistema omniexplicativo (todo lo real —la vida individual, la historia, la naturaleza— es racional; por tanto, encuentra un momento de verdad y otro de superación en un sistema racional referido a la totalidad); *b*) la idea de progreso universal hacia la unidad absoluta de lo separado, disperso o antagónico; *c*) la idea de dialéctica (el modo por el que la realidad y el pensamiento de la realidad van avanzando hacia su realización definitiva).

En su época, el idealismo, en general, y el hegelianismo, en particular, tuvieron grandes y apasionados contradictores (Kierkegaard, Nietzsche...). Sin embargo, la resistencia que estos autores opusieron

6. En caso contrario, como criterio de distinción tendría un valor muy débil.

a las ideas de sistema, de racionalidad total y a la idea de progreso llegó a adquirir una especial resonancia recién en el siglo pasado, en los años que siguieron a la última guerra mundial y a la visión de la ruina física y moral de un mundo que había sido construido sobre ilusiones metafísicas tales como la racionalidad humana y la fe en el progreso.

4. En otro sentido, por otras razones, la gran batalla contra la metafísica hegeliana del Espíritu absoluto la dio el positivismo, ahora menos ingenuo, armado esta vez de la poderosa herramienta de la lógica matemática que le proporcionan Frege, Peano, Russell, Whitehead y Wittgenstein.

Para una posición antimetafísica extrema como la del neopositivismo, ya la separación gnoseológica propuesta por Kant entre lo inteligible y lo fáctico, entre lo incondicionado y lo condicionado, es inaceptable: sólo lo empíricamente condicionado tiene sentido. Por lo que la pretensión de conocimiento *a priori* queda fuera de la filosofía, en cuanto los *a priori* se postulan como formas ocultas en la subjetividad humana, y sin embargo, supuestamente legisladoras de la realidad.

Como es archisabido, para el empirismo lógico la relación cognoscitiva objeto referente-observador se expresa por una proposición elemental —atómica— en la que no se da elemento alguno que no corresponda a un elemento en el objeto[7]. Éste es el círculo que cierra el paso a lo incondicionado metafísico que viene, digámoslo así, «desde fuera»; pero también éste es el círculo que cierra el paso a la eventual pretensión del observador de ser él mismo algo más que un objeto pasible de ser observado; cierra el paso a la pretensión de ser un sujeto con aquellas características propiamente no-físicas que cabe exigir de un investigador: amor a la verdad, tolerancia, rigor... Palabras sin sentido para el empirismo extremo, que desecha considerar como tema de investigación la experiencia interna y sus modos de ser, la experiencia interna y sus vivencias, y los valores (éticos y estéticos) que tal experiencia testimonia como reales.

Es así como el empirismo, a fin de adecuar el lenguaje sólo a la expresión de experiencias verificables, tenía que reducir este lenguaje al formalismo lógico, como es el caso del primer Wittgenstein («Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo», TL 5-6).

7. «La lógica no es un cuerpo de doctrinas sino la imagen del mundo en un espejo» (L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.5).

5. Muy pronto se empezó a comprender que esta proposición, «Sólo tienen sentido las proposiciones de experiencia o aquellas susceptibles de verificación», al margen del empobrecimiento que supone para la investigación y el desarrollo de la ciencia, sobrepasaba, además, los límites de validez por ella misma establecidos. Era patente, pues, que el empirismo lógico estaba partiendo con una exigencia incondicionada que trascendía toda experiencia posible.

Prescindiendo de esta inconsecuencia flagrante el empirismo lógico pretendía estrechar a tal punto *la cercanía ontológica* que resultaba imposible distinguir entre sensación y «cualidad primaria»; y el lenguaje común, que podría haber mostrado esta distinción, había sido, primero, depurado, y luego, trasladado a un lenguaje matemático «en el que nunca se sabe de qué se está hablando»[8]. Ésta es, por lo demás, la acusación frecuente que ha hecho al empirismo lógico la Escuela de Francfort: el estar hablando de sensaciones y proposiciones atómicas, y nada más que de eso, en un mundo de injusticia y de terror.

Las proposiciones atómicas son abstracciones, idealidades; las sensaciones puras son abstracciones, mitos[9], por lo que la experiencia propuesta por el neopositivismo es en todo una pura abstracción.

«Hay que volver a la realidad y a la sensatez del mundo común.» Es la voz que empieza a escucharse. Y los llamados a la realidad del mundo, los llamados «a las cosas mismas», curiosamente vienen, se entretejen, se juntan, desde muchos lados espiritualmente distantes. Por lo demás, es justamente al interior de las mismas filas del empirismo que ocurre el giro espectacular del autor del *Tractatus logicus-philosophicus*, del lenguaje lógico al «hablar de todo el mundo».

El nuevo pensamiento de Wittgenstein en relación al lenguaje histórico y su teoría de «los juegos de lenguaje» fueron recibidos con gran beneplácito por los pensadores analíticos de Oxford, que desde siempre han estado atentos a una filosofía del sentido común y tenido a la vista el lenguaje histórico —y el habla— como la apertura y «el supuesto ineliminable» en la comprensión de la realidad.

El llamado a las cosas mismas viene también del «corazón de la línea especulativa del pensamiento»: de un pensamiento que ahora quiere escapar a la circularidad de hierro que él mismo ha creado en torno suyo; que quiere, entonces, rescatar la experiencia común y la cotidianidad que ha perdido (Dilthey, Husserl, Heidegger).

8. La expresión es de B. Russell.

9. J. Habermas, *Verdad y justificación*, trad. de M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 2002.

Se puede decir de modo muy amplio que el vuelco lingüístico ocurrido en la segunda mitad del siglo XX, corresponde a un nuevo modo de considerar la experiencia humana: *a*) como experiencia común; *b*) como experiencia comunicativa (lingüística). Estos dos puntos están férreamente unidos, puesto que es el lenguaje el que abre la comprensión al ser del mundo común. Ésta es, pues, la condición no trascendente de que haya una experiencia común y unas normas no arbitrarias sobre la que pueda finalmente instalarse la actividad filosófica en su labor crítica y hermenéutica. Es el lenguaje, más concretamente, los actos de habla, los que darían a la filosofía la posibilidad de una definitiva «destrascendentalización» de su pensamiento: la posibilidad de no hacer depender cada hecho del mundo, de principios absolutos, incondicionados, ni de verdades eternas; ni los actos humanos, de un rígido deber ser. Esta determinación, tal vez trabajada por las experiencias lacerantes del siglo XX, esta voluntad desengañada[10], que no quiere más ilusiones, ni utopías, es la voluntad postmetafísica.

Pues bien, ella encuentra una base sólida de apoyo en la consideración del lenguaje como la apertura por la cual hay un mundo y cosas enlazadas significativamente a ese mundo. Pero ya no el lenguaje considerado como una invención convencional a la que inexplicablemente respondería y por la que consonara la realidad del mundo; ya no una estructura judicativa referida sólo a objetos. Una tal reducción nos devolvería al problema de la cercanía ontológica que no deja divisar ni el ser ni su sentido.

El lenguaje —más bien, la comunicación— debe ser considerada como la actividad más específica o más importante de la vida humana.

El pragmatismo lingüístico ha tenido el mérito de describir concretamente el acto lingüístico y ha puesto el acento en algo evidente y olvidado por *la cercanía ontológica*: que en el acto de habla hay algo propuesto (*p'*), algo mostrado, pero que tal mostración la realiza un (sujeto) emisor a un (sujeto) receptor. Ya esta descripción concreta del acto de habla rompe el círculo aislante sujeto-objeto y abre a la vez una problemática sobre la entrega misma del saber-sobre el ser: el problema del desnivel ontológico en la entrega, el problema de la tradición y de «operosidad» permanente de una hermenéutica a la base misma del proceso comunicativo.

En la consideración pragmática del lenguaje es importante destacar este hecho: que se habla con un propósito de alguna manera ex-

10. Hay una hermosa reflexión sobre la filosofía del desengaño, de J. Echeverría, *Convenciones* I, Anthropos, Barcelona, 1986.

plícita en la intención del hablante (el propósito simple de mostrar algo; o informar, pedir, preguntar, rogar, entretener, desahogarse, etc.), por lo que inmediatamente se deja ver el aspecto ético —además del cognoscitivo— ligado a toda comunicación. Y no es accidental que junto al vuelco lingüístico haya resurgido, contra las expectativas estrictamente ontológicas de Heidegger, un interés renovado por la ética.

7. Sin embargo, hay algunos puntos que parecen no estar suficientemente destacados en esta reconsideración pragmática del lenguaje, y que ahora simplemente señalaremos:

a) Que los dos momentos descritos en el acto de habla, el momento cognoscitivo y el momento comunicativo, tienen una relación mucho más difícil de desenredar de lo que pudiera parecer. En efecto, se comunica algo conocido porque se quiere hacer ver (por ejemplo, mi propia ignorancia respecto a algo).

La pregunta: ¿Qué es lo primero, el conocimiento o la mostración?

Por razones que, de darlas, prolongarían bastante nuestro discurso, sostenemos que no es irrazonable pensar que la mostración, que es lo propio del acto comunicativo, no va detrás y como agregado accidental del conocimiento (e incluimos aquí el hecho de hacerse consciente algo para sí mismo). Pues sólo en virtud del acto de hacerse consciente para sí o en el mostrar a otros, se perfecciona el conocimiento; esto es, llega a ser pleno y no sólo virtual.

Si esto es así, tampoco sería muy osado hacer esta otra afirmación: que la comunicación es anterior al lenguaje histórico, al menos como potencialidad: que es a causa de la necesidad de mostrar que el cuerpo humano se vuelve intencional y significante.

Diría, para concluir este punto, que la comunicación es la primera y la última experiencia del mundo que tiene el individuo. En otros términos, que, humanamente, todo empieza con esta relación *sui generis*: la de ser uno ante otro, fundamento de la comunicación[11].

b) El segundo punto que no me parece suficientemente aclarado es el siguiente: se reconoce que tanto el emisor como el receptor son agentes autónomos en la relación comunicativa. Si no fuera así no habría lenguaje.

11. Ser uno-ante-otro en la comunicaión es la máxima proximidad entre dos sujetos. Dicho de otro modo: la intimidad propia del ser-con (*mitsein*). Es lo que expresa, me parece, el arte bizantino del Cristo siempre de frente, cara a cara respecto de nosotros.

Pero esta autonomía significa muchas cosas que giran en torno al tema de la libertad: por ejemplo, que entre lo que el sujeto emitente conoce o cree conocer y lo que llega a expresar, puede existir el abismo del silencio, o los desvíos de la mala fe, de la represión, de la impotencia para expresar o simplemente saber lo que uno es. El otro, para mi experiencia de sujeto receptor o emisor es una trascendencia, un ser más allá de su mera presencia entitativa. Un ser incluso más allá de sí mismo[12].

Éste es el hecho «cotidiano» clave que explica la anterioridad de la hermenéutica a la ciencia hermenéutica. La comunidad lingüística vive en permanente estado de interpretación justamente porque el prójimo no está jamás plenamente presente en su presencia empírica, porque siempre hay algo ausente en él, más allá de nosotros, más allá de él mismo.

La filosofía pragmática evita, soslaya este problema. ¿Por qué? Porque estas preguntas nos devuelven a la metafísica; ahora, a la metafísica del sujeto.

Pero es preciso hablar a este sujeto porque, como tal, es parte constitutiva de la experiencia del habla; porque no se trata ya del sujeto autosuficiente de Descartes, sino de un sujeto radical, esencialmente menesteroso.

No es algo determinado que desde la experiencia de esta menesterosidad vuelvan a aparecer a la distancia «los otros objetos metafísicos». Tal vez, como se ha dicho, «de la metafísica no nos podremos librar»[13].

El sujeto, en su relación dialogal, fue, por lo demás, el punto de partida de Platón: emprender a través del diálogo el estrecho camino hacia el objeto último de la metafísica clásica: el Bien.

12. Más allá de sí mismo, y en el acto mismo de comunicar, el sujeto es distancia a sí, impotencia, o mala fe, represión, olvido u ocultamiento. En una palabra: retención de ser.

13. E. Castelli, *Fenomenología de nuestra época*, Cedam, Roma, 1975.

COSMOLOGÍA, ENTRE LA FÍSICA Y LA METAFÍSICA

Víctor Gómez Pin

¡La tierra es, pues, redonda!

Ubicados en un punto de la tierra y estimando (en conformidad con la inmediata percepción) que ésta es plana, tomamos una cuerda de un metro de longitud y, fijándola en un extremo y teniendo buen cuidado de mantenerla en tensión, la hacemos girar sobre la superficie del suelo a fin de configurar un círculo. Al detenernos a medir la relación entre la circunferencia del círculo trazado y el radio, comprobamos que es aproximadamente de 2π y atribuimos la pequeña divergencia que puede darse a imprecisiones debidas a accidentes del terreno o a la dificultad de mantener convenientemente la tensión de la cuerda.

Supongamos que repetimos la operación, tomando cada vez una medida mayor de la cuerda (dos metros, tres metros, etc.) y verificando a intervalos, a fin de asegurarnos de que hemos procedido convenientemente, si el lazo entre circunferencia y radio sigue siendo el previsto por la geometría aprendida en la escuela.

Al principio, la diferencia respecto a la cifra esperada será mínima y podremos seguir atribuyéndola a causas contingentes. Sin embargo, cuando el radio se hace grande, percibiremos que la razón 2π esperada difiere espectacularmente de la efectivamente encontrada, que se va haciendo cada vez más pequeña.

Cuando, sin saberlo, estuviéramos trazando círculos paralelos próximos al ecuador de la tierra (es decir, cuando la magnitud del radio de nuestros «círculos concéntricos» se acercara a la cuarta parte de una gran círculo terrestre), la divergencia se haría ya insostenible: en lugar de 2π (esto es, 6,28 aproximadamente) veces el radio, nos

saldría poco más que cuatro veces el radio. Esta última sería ya la cifra alcanzada cuando la circunferencia trazada coincidiera con el ecuador.

Ante esta constatación y tras verificar una vez más que hemos procedido correctamente (o al menos con un grado de incorrección que no justifica la divergencia), no tendremos más remedio que dar cabida a la hipótesis proscrita: la superficie terrestre es esférica y no plana, de ahí que configurar en ella ámbitos circulares equivalga realmente a configurar ámbitos parabólicos, que se manifestarán tanto más evidentemente como tales en cuanto que la parcela de superficie delimitada es más amplia.

Basándonos en tal hipótesis, no nos sorprenderá ya que, traspasado el ecuador, la *ratio* entre circunferencia y radio se invierta hasta aproximarse al infinito cuando el círculo alcanza el entorno del polo antípoda del que nosotros ocupamos.

¡La tierra es, pues, redonda! Pero nosotros queríamos trazar círculos planos, círculos *propiamente dichos*, añadiríamos recordando nuestro aprendizaje escolar.

En consecuencia, no escogeremos la superficie terrestre como base de inscripción de nuestros círculos. Consideraremos, sin ir más lejos, el plano tangencial y perpendicular al punto de la tierra en el que nos encontramos, aquel que, en definitiva, constituiría la tierra misma si no hubiera resultado no ser plana. Procediendo como hemos procedido anteriormente tendremos con certeza como resultado una sucesión de círculos concéntricos tangenciales a la esfera terrestre.

Pues bien, supongamos que la operación de medir la circunferencia de los nuevos círculos nos deparara la misma sorpresa que en el caso anterior: la *ratio* decrece progresivamente de la esperada 2π, nos da la cifra 4 para determinada longitud r_0 del radio y tiende a infinitizarse cuando nos acercamos a $2r_0$.

¿Alguien nos ha hecho la jugarreta de poner una invisible superficie esférica en lo que creíamos plano tangente al polo de la tierra en que nos encontramos? Hipótesis poco probable que queda descartada cuando, tomando un segundo y un tercer plano tangente, obtenemos exactamente el mismo resultado.

Sin duda la magnitud común r_0 que en las superficies espaciales nos deparaba la ratio circunferencia $= 4r_0$ no coincide con 1/4 del ecuador terrestre sino que es mucho mayor, pero tal constatación no nos llevará más que a la siguiente conclusión: el grado de curvatura de la superficie terrestre es quizás contingente, pero el grado de esfericidad de las superficies constitutivas del espacio es el corolario de la curvatura inherente a éste. La inevitabilidad de plegarse a las con-

diciones topológicas, a la ley propia del espacio, es lo que hace de nuestra sucesión de superficies circulares una sucesión de superficies parabólicas.

Queda en el aire la pregunta relativa a qué puede hacernos pensar que el espacio sea efectivamente curvo, pregunta relativa, en suma, al peso ontológico de una u otra geometría; pregunta, en última instancia, sobre la geometría que se adecua mayormente a la hora de dar cuenta del entorno físico.

Retomaremos esto más adelante. Se impone ahora una inmersión en problemas clave de la filosofía griega y, concretamente, del aristotelismo.

Lugar y tiempo aristotélicos

Aristóteles es uno de los primeros pensadores que tiene una cosmología, una concepción y explicación globales del mundo (reflejados en el *Tratado del cielo* o en la *Física*), y ello aunque carezca de un sistema propiamente dicho. Una cosmología es el resultado de un aparato conceptual, que abarca nociones como tiempo, vacío, continuo o densidad.

Efectivamente, los conceptos que se tengan determinan la cosmología, como determinan la geometría. Así, por ejemplo, la verdad de la proposición «los tres ángulos de un triángulo miden conjuntamente dos rectos» depende del *lógos* que se tenga del *tópos*, esto es, en ciertas topologías será válida tal proposición mientras que en otras topologías no lo será. Eso no significará que sean más consistentes unas que otras, pero las topologías no sólo se miden por su consistencia matemática sino por su operatividad ontológica, es decir, por su operatividad a la hora de tener en cuenta las leyes de la física. Así lo afirmaba Poincaré, para quien no hay geometrías más o menos válidas, sino geometrías más o menos útiles.

Dar cuenta de la *physis* es el primer problema al que se enfrenta una cosmología. Aristóteles determina la *physis* como aquello que es susceptible de estar afectado por las categorías de movimiento o reposo. Por ejemplo, no es físico un ente como raíz cuadrada de 2, porque no es susceptible de estar afectada por las categorías de movimiento o de reposo. Pero, para Aristóteles, tampoco es susceptible de ser afectada por las categorías de movimiento o de reposo la superficie de una entidad material, por ejemplo. ¿Qué es lo que es paradigmático de la *physis*? Lo designado por un concepto fundamental, *ousía* o «substancia». La substancia es tridimensional, pero no basta la

tridimensionalidad para que haya substancia. En un texto en el que responde a la pregunta relativa a qué distingue al matemático del físico, Aristóteles nos dice que el matemático especula con volúmenes, con superficies y con líneas que son indisociables del conjunto unificado de elementos de la definición que constituye la *ousía* y que, sin embargo, el matemático considera como si funcionaran por sí mismos. Pero al volumen se añade algo importantísimo: toda entidad *tiene lugar*, pues, al igual que en la mecánica clásica a la cantidad de movimientos se añade forzosamente la posición (incompatibles, en cambio, en el marco de la mecánica cuántica), para Aristóteles el *lugar* se añade como trascendental de la objetividad a la polaridad movimiento-reposo. Mas, ¿qué es el lugar? Responder a esta pregunta exige considerar previamente tres conceptos fundamentales que Aristóteles extrae de un análisis del lenguaje ordinario:

— dos cosas son consecutivas si no existe entre ellas ninguna entidad de la especie de la primera o de la segunda;

— dos cosas son contiguas si, además de ser consecutivas, están en contacto;

— de la contigüidad se pasa a la continuidad si esas dos cosas constituyen una sola, es decir, si la frontera que las separa es, de hecho, una mera separación de partes. En otras palabras: cuando la superficie de contacto no es más que una, la relación es de continuidad.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, se puede dar la definición aristotélica de *tópos*: el «lugar» de algo es la superficie del cuerpo que lo envuelve, es decir, que está en relación de contacto con su propia superficie. En este contexto, decir que todo tiene «lugar» es rigurosamente equivalente a decir que todo tiene un cuerpo envolvente. El lugar es un modo particular de la relación entre entidades. Aristóteles designa como lugar la superficie del cuerpo envolvente, no la superficie propia. Es, pues, la relación de contigüidad la que define el lugar. Corolario fundamental de ello es que el cosmos de Aristóteles no tiene, por definición, lugar, no está ubicado. El cosmos es simplemente la expresión del conjunto de entidades vinculadas por relación de contigüidad. La definición aristótelica del *tópos* deja, pues, abierto el problema de qué pasa con el cosmos. En cualquier caso, la finitud del cosmos supone, sin duda, aceptar la idea de que se da un límite del lugar y con ello quizás también el límite de una métrica; en efecto, no parece contrario al aristotelismo afirmar que allí donde no hay relación de contigüidad entre entidades materiales, ni siquiera cabe hablar de que se da una *distancia*.

Aristóteles nos dice que el tiempo es una medida, pero medida de algo que pertenece a las substancias, medida de un atributo de las substancias. Utilizando voluntariamente una terminología anacrónica, cabría decir que el tiempo es la medida de algo muy parecido a ese universal de todo sistema físico que es la entropía. La definición dada por Aristóteles es concretamente la siguiente: el tiempo es la medida del cambio *destructor*. Ello supone, evidentemente, que el tiempo no tiene determinaciones propias independientemente de las substancias, que son su soporte mismo. En todo caso, el tiempo aristotélico nada tiene que ver con la forma *a priori* de la intuición interna que Kant nos presenta haciendo cambiar de propietario el desencarnado tiempo de la mecánica newtoniana (retomaremos más adelante esta cuestión). Aristotélicamente hablando, no tiene sentido alguno referirse a un tiempo o a un espacio análogos a aquellos que constituyen los dos pilares fundamentales de la cosmología newtoniana, a saber: tiempo y espacio como *sensorium Dei*, atributos de Dios, antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito que nosotros constituimos.

Si el tiempo y el espacio son marco *a priori* posibilitador de la naturaleza, por definición no les afectan las determinaciones de las cosas materiales, las determinaciones de la *physis*. Por decirlo en términos aristotélicos, las perturbaciones de las cosas no pueden afectar al *tópos asómatos* («espacio sin corporeidad»). Las leyes configuradoras de un espacio previo a las cosas sólo pueden responder a la métrica intrínseca a la ausencia de cosas, una métrica del vacío. Y ¿qué es una métrica del vacío? Es simplemente llevar hasta las últimas consecuencias el fantasma del llamado metro *patrón*.

Si se aplica el metro patrón, supuesto inalterable por convención, a dos puntos distanciados en la superficie de un objeto material, constatándose que a un momento dado hay coincidencia, es, salvo casualidad termodinámica, literalmente imposible que cinco minutos después tal coincidencia perdure. Es decir, la distancia material está sometida a unas perturbaciones a las cuales, por definición, los intervalos de vacío no están sometidos.

¿Cuál es la métrica pertinente cuando no hay materia, cuando no hay nada? La respuesta aristotélica sería que más allá de la materia, concretizada en substancias tridimensionales con volumen que además tiene densidad (porque si no habría vacío interior), más allá de la contigüidad de estas substancias no hay siquiera métrica, no hay distancia. Cuando Aristóteles está denunciando como absurdo el *tópos asómatos*, lo que nos está diciendo es que esta idea (literalmente «esta abstracción»), consistente en poner una distancia entre dos puntos allí donde no se da nada, es algo que sólo tiene sentido

en la mente del matemático, cuya función es precisamente la de hacer abstracciones.

Aunque Newton no plantee el problema de manera explícita, es evidente que el concepto de métrica configurador de su cosmología es necesariamente el euclidiano, porque (valga hacer aquí una especie de anacronismo kantiano) tiempo y espacio son condición de posibilidad de los fenómenos y no corolario de éstos. En suma: el tiempo y el espacio, que en Aristóteles son atributos de las entidades materiales, en Newton son marco previo. Tal marco es de curvatura nula, es decir, que en él nada se perturba; Newton —para quien la función esencial de la ciencia se resume en cómputo, descripción y generalización por inducción, legitimando así la por él llamada *filosofía experimental*, esto es, una filosofía que no busca las causas— afirma explícitamente que ignora la razón de la gravedad; Newton sabe cómo cae algo, pero no sabe por qué. *Hypothesis non fingo*, dice en un texto célebre, pues las hipótesis son inútiles en la filosofía experimental; para ésta le basta la generalización por inducción: Newton ha constatado que algo cae; alcanza a computar que cae, con una aceleración determinada y, a partir de ahí, generalizando, establece las leyes de la caída en el vacío. Hoy en día sabemos que en el vacío no caen las cosas (las leyes de campo de Maxwell tienen una carga ontológica enorme, por mucho que al final lo que se encuentre en ellas como substancia sea prácticamente una formulación matemática). Hasta el muy newtoniano Kant (que convierte el *sensorium Dei* en sensibilidad del sujeto trascendental, el cual configura los fenómenos a partir del *a priori* del tiempo y del espacio) dice, desde el arranque de la *Crítica de la razón pura*, que no se tiene derecho a afirmar «todo cuerpo es pesado». Es ésta una proposición interesante pero ilegítima. Por el contrario, se tiene derecho a decir «todo cuerpo es extenso», proposición legítima pero estéril, puesto que es analítica. Kant niega legitimidad a la mera generalización por inducción y, en ese sentido, la concepción de la ciencia de Kant es, paradójicamente, mucho más conforme a las exigencias leibnizianas que a la de Newton; Kant no confunde generalización por inducción y legalidad epistemológica, o sea: para Kant no cabe una filosofía experimental.

Desconociendo, naturalmente, las leyes de campo de Maxwell, Newton postula que no hay que avanzar hipótesis. Pero parece fácil no avanzarlas cuando se tiene una hipótesis tan aventurada como la de Dios, porque, en última instancia, la voluntad divina puede servir de justificante de la caída de los cuerpos: Dios introdujo voluntariamente en la materia la propiedad de atracción. Evidentemente eso no lo podría proponer Kant, porque la *Crítica de la razón pura* excluye

toda referencia teológica a la hora de dar cuenta de los fenómenos de la naturaleza.

Horror vacui *y finitud*

Sinteticemos:

Aristóteles tiene una caracterización del tiempo y del espacio, respectivamente, como atributos de la substancia y de la relación entre substancias. No hay tiempo ni espacio más allá de las cosas concretas, de las realidades substanciales. El segundo principio de la termodinámica sirve para ilustrar el concepto de tiempo de Aristóteles. Cabe afirmar, en efecto, que lo que hoy se presenta como entropía es ya en Aristóteles un atributo de todo sistema físico. Tal es, asimismo, el caso del volumen: la tridimensionalidad es también para Aristóteles un atributo de toda entidad.

Por otra parte, el hecho de que lo que es intrínsecamente tridimensional necesite estar forzosamente en contacto por cualquiera de sus superficies exteriores con otra superficie equivale a decir que todo *tiene lugar*. Esto implica ya que no hay vacío posible, ni exterior ni interior (si en el interior de algo hubiera una superficie que no tocara nada —tal sería un vacío interior— ese algo sería una entidad sin lugar).

Este hecho de que no haya vacío ni exterior ni interior es una manera de decir que la densidad es también una constante. Todo sistema físico, en suma, tendrá como corolario de su localidad la densidad.

Aristóteles tiene también una teoría del universo o cosmos como una totalidad finita con centro en la tierra. ¿En qué cabe sustentar tal tesis? Pues precisamente en la no separación entre la noción de lugar y la noción de substancia, unida a la idea de que se dan substancias *elementales*. La substancia tierra ha de tener lugar, luego ha de estar delimitada por otra substancia, es decir: es imposible que la magnitud del elemento tierra se extienda inacabadamente. El razonamiento vale para todos y cada uno de los demás elementos, agua, aire, fuego, éter.

Sabido es que Aristóteles añade a esto una teoría de los lugares absolutos, referencias para el cosmos. Mas en ningún caso estos lugares han de interpretarse como expresión de una topología desencarnada. Si hay un centro absoluto, ese centro es necesariamente el lugar de la tierra, no el centro sin tierra. Y la tierra está en relación de contigüidad con el agua, que está en relación de contigüidad con el aire, que está en relación de contigüidad con el fuego y, aquí ya con mu-

cha mayor prudencia, que está en una eventual relación de contigüidad con el éter, que ya no tendría relación de contigüidad superior, porque el mundo es cerrado.

Estamos aventurando que la lectura del *Tratado del cielo* de Aristóteles entreabre la puerta para afirmar que *centro* y *tierra* son equivalentes, hasta el extremo de que, si por una extraña conmoción hubiera un traslado de los elementos, el centro dejaría de ser lo que ahora es. La teoría de los lugares absolutos es la teoría de la contigüidad en el seno de lo elemental. También los elementos están afectados por el *tópos*, y en el seno de lo elemental se configuran relaciones topológicas. Los lugares absolutos son meramente los lazos de contigüidad entre los elementos. Y ¿por qué son absolutos esos lugares? Pues sencillamente porque, como decíamos, los elementos también son absolutos.

Precisamente en razón de que el cosmos es finito, cabe hablar de lugares absolutos. Si se deja aparte la finitud, es imposible encontrar un referente absoluto. Retómese esta afirmación positivamente: como el cosmos es una esfera, la tierra puede ser el centro del cosmos, y no tiene sentido imaginar una esfera infinita, porque si hay curvatura positiva la esfera se cierra. En efecto, la esfera clásica se define por una curvatura constante, que tiene, por definición, un centro, y puede establecer un referente topológico absoluto. Si se aventura la hipótesis de un cosmos inmerso en un marco en el cual se dan medidas que responden a lo que se llama la estructura arquimediana (la estructura arquimediana de la recta real dice que no hay un límite de la recta: para todo punto siempre hay uno más allá), entonces, no tiene sentido hablar de centro o de periferia.

La no existencia de lugares absolutos es característica, frente al aristotelismo, del cosmos newtoniano. Si el cosmos es determinado por el espacio y el tiempo tal como los configura Newton, a saber, espacio de curvatura nula que constituye un *a priori* de los fenómenos susceptibles de ser inscritos en ese espacio —en el caso concreto de Newton, por voluntad divina, en el acto de la creación—, es indiscutible que para ubicarse (para localizarse, para establecer una referencia) tiene uno que hacer el gesto abstracto de asumir que tal o tal punto son un centro provisional. En el infinito no hay puntos de referencia absolutos; puede uno por convención decir que el punto de referencia es la tierra o que lo es el sol, y entonces se pueden establecer distancias, pero resulta intuitivamente claro que el sol, o la tierra, sólo será centro de aquello que uno establezca como su horizonte. Se puede decir que el sol es el centro de una esfera de tal distancia, que vendría dada por los astros que en torno a él se hallan, pero es im-

posible decir que el sol es el centro del universo, pues las nociones de infinito y de centro son incompatibles[1].

Se ha trazado hasta aquí un panorama en el cual se confrontan cosmologías finitistas con cosmologías infinitistas. La cosmología finitista —empezando por la aristotélica— ha sido predominante (no hay que olvidar que Aristóteles se convierte en el pensador «oficial» de la Iglesia, no sin artificio) prácticamente hasta la revolución galileano-newtoniana. Sin embargo, hoy se podría decir que, destronada la teoría de la cosmología finitista por tal revolución, de alguna manera es recuperada en razón de modelos que surgen de las geometrías no euclidianas y que son determinantes en las modernas cosmologías.

En expansión... ergo *finito*

Edwin Hubble en 1929 observó que las galaxias parecen alejarse de nosotros a una velocidad proporcional a la distancia que nos separa.

1. Esta imposibilidad de encontrar puntos de referencia absolutos es lo que llevará a lo que se llama la relatividad del movimiento, establecida por Galileo. ¿Qué significa la relatividad del movimiento? Significa meramente que cuando se establece una dirección y un movimiento, éste sólo tiene sentido en relación con un punto de referencia que se delimita como estable (ejemplo de un caso de movimiento rectilíneo uniforme). La teoría de la relatividad del movimiento de Galileo sería un despropósito en un marco aristotélico, puesto que para Aristóteles el movimiento viene determinado por la condición de compuesto de las substancias. Las cosas se mueven en función de su composición y tenderán a un lugar o a otro en función del mayor o menor peso de uno de los elementos en su composición, de tal manera que Aristóteles puede ser o no convincente, pero sí tiene una ley explicativa, por ejemplo, de la caída. Efectivamente, el hecho aparente de la caída de un cuerpo tiene para él una explicación muy elemental: un cuerpo cae porque en su composición predomina la tierra y la tierra es indisociable de su lugar natural, determinada por una especie de mayor densidad.

El hecho de no tener una explicación de la gravedad, combinado con otros aspectos, es lo que hacía que se planteara, por ejemplo, la paradoja del antípoda. Uno de los problemas curiosísimos de la historia de las teorías cosmológicas es, no ya el planteamiento actual de que el espacio pueda tener curvatura, sino que no se aceptaba siquiera la idea de que la tierra pudiera no ser plana. Y no se aceptaba por la razón elemental de que el que estuviera en los antípodas tendría la cabeza hacia abajo y se caería. Este problema tuvo una importancia enorme, hasta el extremo de que cuando se presentó Colón, en Lisboa, ante la Junta de los Matemáticos (que eran los que daban los consejos acerca de qué viajes tenía que auspiciar la corona portuguesa), una de las objeciones que se le hicieron tenía que ver con tal problema, aunque ya estaba más o menos aceptado que la tierra fuera redonda. De hecho Colón tenía dos problemas, el más grave de los cuales era que, a partir de la base correcta de que la tierra es redonda, había aceptado un mal cálculo de la distancia entre Asia y Europa, y, por lo tanto, si no hubiera descubierto América, posiblemente hubiera perecido en camino, nunca hubiera llegado a Asia.

Tal constatación daba fuerza a la idea, que en realidad procedía ya de unos años antes, de un universo en expansión.

Una vez más, Einstein desempeña en esta historia un papel central. No se trata de que Einstein avanzara tal tesis, sino de que tuvo que enfrentarse a ella y, para rechazarla, se vio obligado a introducir términos suplementarios en su teoría de la relatividad general. La teoría de la gravitación, que había formulado basándose en esta última (en 1915), en efecto se veía contrariada por la convicción, hasta entonces generalizada, del carácter estático del universo. De ahí el añadido de términos en la teoría einsteniana.

Sin embargo, el astrónomo holandés De Sitter encontró soluciones diferentes a las ecuaciones gravitacionales de Einstein, lo cual daría pie a las reflexiones que (con el evocado Hubble, el ruso Alexander Friedmann y el alemán Hermann Weyl) irían sentando las bases de una teoría expansiva del universo. Teoría esta que cabe sintetizar en la llamada ley de Edwin Hubble, cuya formulación general es: las galaxias se alejan de tal manera que se da una relación constante entre su velocidad y su distancia respecto a nosotros (y entre ellas).

$v = Hd$ donde H es la constante de Hubble y d la distancia.

La «fuga» de las galaxias puede expresarse esquemáticamente por la constatación de un fenómeno análogo al llamado efecto Doppler o Doppler-Fizeau. Todos hemos comprobado que a una determinada distancia el sonido producido por un vehículo de motor se acrecienta si, en lugar de estar parado, el vehículo se acerca, y que disminuye cuando se aleja. El fenómeno se explica por el movimiento relativo del observador y la fuente de sonido: al acercarse, éste se desplaza una distancia entre dos longitudes de onda sucesivas, corrigiendo a la baja la magnitud de éstas y, en consecuencia, aumentando la frecuencia. El efecto Doppler se da, asimismo, en las ondas luminosas, de tal manera que, si una estrella se aleja de nosotros, la longitud λ de onda se incrementa y la correlativa reducción de la frecuencia se manifiesta por el hecho de que la luz percibida vira al rojo (viraría al violeta si la estrella se acercara).

La medida de esta desviación es un buen instrumento para calcular la velocidad a la cual la estrella, o la galaxia en la que se inserta, se está desplazando[2].

2. Conviene señalar una diferencia entre este fenómeno y el mero efecto Doppler, a saber, que la desviación $\Delta\lambda$ se modifica con la distancia. De ahí que las velocidades correspondientes hayan sido calificadas de velocidad de recesión. Lo importante para nosotros es que los cálculos efectuados permiten atribuir una velocidad determinada a cada posición relativa a la tierra, según la fórmula:

Para saber a qué distancia se encuentra el cúmulo galáctico, bastaría con dividir tal velocidad por la constante H de Hubble. El problema reside en que el valor preciso de esta constante no es objeto de acuerdo, aunque, por suerte, la divergencia entre la menor y la mayor cifra avanzada es sólo la que va de sencillo a doble.

El valor más comúnmente aceptado de H es el siguiente:

$$H = 23 \text{ km/s: } 10^6 \text{ años luz.}$$

Es decir, 23 km por segundo y por millón de años luz.

La cantidad recíproca de ésta tiene gran importancia. Empecemos por calcularla:

$$1/H = (10^6 \times 300.000 \text{ km/s año})\text{: } 23 \text{ km/s} =$$
$$13043 \times 10^6 = 13 \times 10^9 \text{ años.}$$

Esto es, 13.000 millones de años, magnitud en la que se ha cifrado la edad del universo en expansión. Es decir: magnitud que cifra el tiempo transcurrido desde el *big bang*, haciendo abstracción de la atracción gravitatoria que tendería a reducir la expansión en el tiempo. Este último asunto plantea el enorme problema de si tal fuerza gravitatoria sería suficiente no ya para frenar la expansión, sino para invertir el proceso y llevar de nuevo el universo al colapso. Avancemos que ello depende de si la densidad de masa del universo supera o no determinada magnitud, a saber $D_c \approx 1/10^{26}$ kg/m^3 (el equivalente a cinco átomos de hidrógeno por metro cúbico de espacio). Con esta densidad, la energía cinética de una galaxia igualaría la energía potencial que la vincula a otras galaxias.

No sabemos en realidad cuál es la densidad objetiva (D_o) pero sí las consecuencias: si $D_o > D_c$, la expresión se invertirá y el universo empezará a contraerse hasta el colapso; si $D_o < D_c$, la expansión proseguirá sin fin; si $D_o = D_c$, el universo cesará de expandirse, pero no empezará a contraerse.

$\Delta\lambda/\lambda_t = v/c$ donde v es la velocidad de recesión, c la velocidad de la luz y λ_t la longitud de onda terrestre.

Supongamos (cálculo efectuado por Minkowski en 1962) que para galaxias de determinado cúmulo la longitud de onda λ_t es 0,3727, mientras que la longitud de onda galáctica λ_g es de 0,5450. $\Delta\lambda$ vale entonces 0,1723 y $\Delta\lambda/\lambda_t = 0{,}1723 : 0{,}3727 = 0{,}46$. En consecuencia:

$$v = c\ (\Delta\lambda/\lambda_t) = 3 \times 10^4 \text{ km/s} \times 0{,}46 = 138.000 \text{ km/s}$$

Así, la velocidad de recesión de ese cúmulo es tal que, en un año, hubiera tenido un incremento de distancia igual al 0,46 de la que hubiera tenido un móvil navegando a la velocidad de la luz.

En suma: la inversa de la constante de Hubble nos daría la clave de la edad del universo, abstracción hecha de la atracción gravitatoria. Esta última depende de la densidad de masa del universo, cuya magnitud (además de corregir el valor de la constante de Hubble) deja abiertas tres posibilidades:

1) $D_o < D_c$ El universo es actualmente finito y seguirá siéndolo aunque su magnitud no deje de incrementarse. Cabría hablar de infinitud potencial y finitud actual, tal como ocurre con la recta de los números.

2) $D_o = D_c$ El universo es *actualmente* finito y no tiene *potencia* de infinitud, pues su magnitud está acotada por un límite en el cual se estabilizará. Al alcanzar este límite el universo tendrá una estabilidad que lo homologará parcialmente al modelo aristotélico: magnitud fija y persistencia garantizada, aunque con origen temporal. En términos aristotélicos cabría decir: universo sometido a *génesis* pero absuelto de *corrupción*.

3) $D_o > D_c$ El universo es *actualmente* finito pero está llamado a condensarse en un volumen marcado por una esfera cuyo radio será inferior a todo número real positivo.

En las tres hipótesis el universo tiene origen temporal aunque sólo en una tiene, asimismo, acabamiento temporal (eventualmente para iniciar un nuevo ciclo). En ningún caso el universo es *actualmente* infinito[3]. Nótese que el concepto mismo de expansión supone finitud en acto, pues ¿cómo podría incrementarse un ámbito ya privado de confines?

Volvamos ahora a la consideración de la constante de Hubble. Sea una galaxia situada a mil millones de años luz. Su velocidad de recesión será:

$$v = (23 \times 10^9): 10^6 \text{ km/s} = 23.000 \text{ km/s}$$

Es decir, 1/13 aproximadamente de la velocidad de la luz.

Hace 13.000 millones de años (la edad del universo) tal galaxia coincidía con la nuestra y con todas las demás. Por consiguiente, para haber alcanzado su posición actual a mil millones de años luz, su velocidad media de recesión no puede haber sido inferior a 1/13 de año luz por año. Admitamos, al menos provisionalmente, que ha sido siempre la misma (lo cual supondría que la ley de Hubble es una cons-

3. Aunque la posibilidad $D_o < D_c$ plantee el problema de su eventual carácter *ilimitado* —concepto diferente del de *infinito*—. Siguiendo tal hipótesis, en efecto, podría imaginarse el *big bang* no a partir de un único punto de condensación sino afectando a un vasto e indeterminado dominio de materia poco densa.

tante en el sentido de expresar la razón común entre las diferentes galaxias y sus velocidades de recesión, pero no en el sentido de ser invariable en el tiempo)[4].

La medida del universo

Consideremos la línea que encierra el espacio circular que desde cualquier punto de la tierra constituye lo que llamamos horizonte. Supongamos que a una distancia idéntica de tal línea y a lo largo de toda ella hay una secuencia de galaxias que configura un nuevo círculo concéntrico al primero. Sea v_1 la velocidad a la que estas galaxias están alejándose respecto a nosotros y d_1 la distancia que nos separa.

Supongamos ahora que a una distancia $d_2 = 2d_1$ una segunda secuencia de galaxias da forma a un nuevo círculo concéntrico. En estas condiciones la ley de Hubble garantiza que:

$v_2 = Hd_2 = H2d_1 = 2\ Hd_1$ donde *H* es la constante de Hubble.

Así, pues, el conjunto de galaxias situado a doble distancia se aleja a velocidad asimismo doble.

Acéptese ahora que la distancia d_1 que hemos indicado es de mil millones de años, elección arbitraria pues, sin duda, hay galaxias más próximas a la nuestra y, por consiguiente, más próximas a la tierra (baste recordar que en un esfera de diez millones de años luz de diámetro se sitúa un cúmulo de diecinueve galaxias llamado *cúmulo local* o *metagalaxia*, que tiene como subconjunto el formado por nuestra galaxia junto a las llamadas Nubes de Magallanes M31 y M33). El círculo de galaxias se irá alejando de nosotros a la aceptada velocidad de (1/13)c ó 1/13 años luz por año. Las galaxias que configuran el anillo de radio d_2 se alejan a la velocidad $v_2 = 2Hd_1 = 2v_1 = (2/13)c$. El mismo cómputo para un grupo galáctico que forme un anillo a distancia $d_3 = 3d_1$ dará como resultado $v_3 = (3/13)c$. Y, finalmente, si

4. Nótese que la hipótesis de la velocidad constante de recesión, unida a la ley de Hubble, permitiría mostrar que la edad del universo es efectivamente la que hasta ahora meramente hemos *admitido*, a saber: 1/H = 13.000 millones de años luz. El razonamiento sería el siguiente:

Las galaxias alejadas mil millones de años luz coincidían con nosotros hace mil millones de años, puesto que se han alejado a la velocidad constante v_1 1/13 de tal cantidad por año. Pero las que se encuentran a distancia doble, triple, etc. se alejan a velocidades $2v_1$, $3v_1$, etc. Por lo tanto, han cubierto el trayecto en el mismo tiempo.

La cuestión sin duda es que la constancia en el tiempo de las velocidades de recesión es problemática. No obstante, la utilizaremos aún en la reflexión que sigue.

consideramos galaxias que configuren un anillo a distancia $d_{13} = 13d_1$ tendremos $v_{13} = 13\ (1/13)c = c$.

Así, pues, el último anillo galáctico considerado se hallará a la distancia que habría alcanzado la luz desde el origen del cosmos, es decir, hace 13.000 millones de años luz. Mas entonces, las radiaciones que de tales galaxias eventualmente podamos percibir habrán tardado en llegar 13.000 millones de años. Pero 13.000 millones de años atrás, todos los entes que formaban el mundo se hallaban concentrados en una esfera puntual. Luego, lo que percibimos como círculo en el espacio es un punto coincidente con el origen del tiempo, punto que representaría a toda una esfera si, en lugar de considerar tan sólo direcciones horizontales, consideráramos el conjunto de las que se dan.

El razonamiento que precede se halla sustentado en el simple hecho de que, por enorme que parezca, la velocidad de la luz es finita, de tal manera que la luz tarda tiempo en llegar. En consecuencia, contemplar el espacio es siempre contemplar el tiempo. Si accedemos a distancias muy remotas, corremos incluso el peligro de estar contemplando algo que «aconteció» antes incluso de que el tiempo empezara a dar sus frutos, antes de que —por ejemplo— se forjaran las estrellas y los cúmulos de estrellas.

DE DANTE A RIEMANN

Y, al volverme y [mis ojos] ser tocados
por lo que manifiesta aquella pieza,
cuando sus giros son bien observados,
vi un punto que irradiaba una clareza
tan aguda, que al ojo que la enfoca
le obliga a que se cierre su agudeza:
[...] de aquel punto distaba un cerco ardiente,
girando más veloz que aquel recinto
que ciñe al mundo más rápidamente.
De aquel cerco un segundo era precinto,
de éste un tercero, un cuarto del tercero;
ceñía el quinto al cuarto, el sexto al quinto,
seguía arriba el séptimo; e infiero,
dada su anchura, que el nuncio de Juno
no bastaría a contenerlo entero.
Así el octavo y nono, y cada uno
más lento se movía, según era
en número distante más del uno;
y tenía la llama más sincera
el más vecino de la chispa pura,

porque en la verdad de ella más se envera.
Mi dama, cuando vio que tal figura
me suspendía, dijo: «De aquel punto
depende el cielo y toda la natura.
Mira el cerco que de él se halla más junto,
y sabe que el girar suyo es más presto
por el famoso amor de que es trasunto».
«Si fuese el mundo —dije yo— dispuesto
como están estas ruedas ordenadas,
me saciaría lo que me es propuesto;
mas las vueltas son más divinizadas
en el mundo sensible, en la medida
en que del centro se hallan alejadas. [...]»[5].

La paradoja topo-cronológica de la coincidencia de la esfera última de nuestra percepción actual con un punto coincidente con el origen del tiempo se complementa con la de que tal esfera es límite común que marca la continuidad entre dos secuencias de esferas concéntricas.

Ambas quedan analógicamente reflejadas en estos versos del canto XXXVIII del Paraíso de la *Divina comedia*, que cabe completar con estos otros del canto XXVII:

[...] así adornado vi al éter eterno:
que a los vapores vi nevar triunfantes
de nuestro lado al círculo superno[6].

Versos que uno tendría tendencia a introducir en el canto XXVIII, y a los que siguen estos otros:

Cuando me vio mi dama remitido
de mirar hacia arriba, dijo: «Estima,
mirando abajo el giro que has cumplido».
Y, desde que miré desde allí encima,
me vi movido por el arco entero
que hace, del medio al fin, el primer clima [...][7].

Remontándose por esferas concéntricas en torno a la tierra, tras el cielo de las estrellas fijas el Poeta ha sido conducido por Beatriz al cielo del Primer Móvil de «girar distinto» y del cual la dama afirma

5. Dante Alighieri, *Comedia*, III, Seix Barral, Barcelona, 1977, pp. 329-331. Traducción de Á. Crespo.
6. *Ibid.*, p. 321.
7. *Ibid.*, p. 323.

que constituye la matriz misma del Tiempo («Y cómo el tiempo tenga en esta tiesto / las raíces y en otro de las frondas / desde ahora puede serte manifiesto»[8]).

Desde allí y sin elección de ubicación privilegiada («Tan excelsa y tan viva en esa esfera, / e igual, es cada parte, que no entiendo / en cuál Beatriz el sitio me escogiera»[9]) el poeta contempla el empíreo, universo adyacente al nuestro por ser común a ambos la esfera del Primer Móvil: lo que desde allí se ofrece es sintetizado en los versos transcritos.

El empíreo (universo hacia el cual la nieve del Primer Móvil «cae») es un mundo de esferas concéntricas adyacente al nuestro y con centro en un punto en cuya proximidad la velocidad de las esferas se acentúa... Este último aspecto pone de manifiesto su mayor lejanía real con respecto al centro que constituiría la tierra.

La violación del buen sentido que supone la versión conceptual de lo descrito por Dante queda parcialmente paliada cuando meramente nos abrimos a la hipótesis de que el espacio no responde necesariamente a la percepción inmediata que de él tenemos. Ya sea por lo extremadamente limitado del alcance perceptivo, ya sea porque nuestra intuición *a priori* obedece efectivamente a la geometría euclidiana, lo cierto es que la obediencia a tal percepción no permite forjar ni una *geometría* ni una topología que sirva para dar razón de los fenómenos, terrestres en particular o espaciales en general.

Para este *dar razón*, que constituye la exigencia primera de la disposición filosófica, será necesario dejar de considerar axiomático (en el sentido griego de «evidencia») que los tres ángulos de un triángulo miden dos rectos, cosa que sólo ocurre en un espacio de curvatura nula. Mas ello ni siquiera es suficiente, pues ha de considerarse la hipótesis de que la curvatura del espacio dependa de otras variables —por ejemplo, de un material que constituyera su soporte— de forma tal que la curvatura oscilara. En tal caso, los tres ángulos de un triángulo podrían *ahora* (o aquí) sumar dos rectos y en otro momento (o allí) sumar más o menos que esa cantidad. Hipótesis esta de los triángulos sometidos a aristotélica *metabolé*, escandalosa sin duda para la ortodoxia newtoniano-kantiana, pero no para el propio Aristóteles, quien se refiere explícitamente a ella en un texto que constituye una auténtica premonición de la eventualidades no euclidianas:

8. *Ibid.*, p. 325.
9. *Ibid.*

> Si se supusiera que el triángulo no está sometido al cambio (*mè metabállein*) entonces sería imposible pensar que la suma de sus ángulos vale *ahora* dos rectos y *ahora* más de dos rectos (*Met*. 1052a 6-7).

Tal suposición era, sin duda, cara a los platónicos. En *La República*, Platón nos dice que los geómetras se ocupan de triángulos empíricos, que son en realidad pseudotriángulos, pero que sus construcciones sólo se refieren al triángulo en sí, liberado de las perturbaciones inherentes a la materia. Todo ello, sin embargo, es perfectamente ajeno al espíritu del aristotelismo, donde no caben ni triángulos absolutos ni humanos desencarnados y donde, en consecuencia, unos y otros están sometidos necesariamente a «metabolismo».

Si el espacio no es más plano que la tierra misma, desde luego la kantiana forma de la intuición, que nos mueve a pensar lo contrario, sería una sorprendente prueba de lo inadaptado de nuestra condición respecto al entorno físico. Sin duda no es seguro *a priori* que la intuición de espacio y tiempo sea necesariamente conforme a lo que Kant indica. No es seguro que no se trate de intuición forjada por alguna modalidad de costumbre o prejuicio. Y al respecto cabe al menos evocar la obra de determinados artistas, de la que literalmente nada se percibe porque las gafas euclidianas con las que la contemplamos resultan inadecuadas para su cabal aprehensión. Obra no sólo plástica (podríamos recordar la obra de Eduardo Chillida, cuyas preocupaciones están sorprendentemente cerca de las de un Riemann o un Einstein) sino, asimismo, literaria (tal el ejemplo de la esfera de Dante a la que nos hemos referido), y cabría incluso decir que musical (piénsese simplemente que la reflexión musical contemporánea hace imposible mantener rígidamente la separación entre la espacialización y la temporalización del registro musical y *a fortiori* concebir la música como un arte estrictamente temporal).

No obstante, la eventual captación por nuestros instrumentos perceptivos de la radiación originaria (una fotografía de ésta, por ejemplo) nos proporcionaría la forma de una esfera que, sin duda, daría testimonio del carácter homogéneo e isótropo (garantizador de la igualdad en todas las direcciones de la velocidad de la luz) de la distribución galáctica, pero que no dejaría de ser una esfera.

Difícil es convencerse de que nuestros instrumentos (de los más sofisticados al mero ojo humano) sean aptos para forjar una imagen correspondiente a la geometría en la cual la paradoja topo-cronológica antes evocada deje de ser tal. Por decirlo llanamente: difícil es convencerse de que la geometría de Riemann llegue a tener correlato imaginario. Y ello por importante que sea el peso de intuiciones como

la de Dante en la descripción de las dos secuencias de esferas adyacentes (o unidas por la esfera ecuatorial), que vincula nuestro mundo al del empíreo.

Permita o no ser imaginada (lo cual es clave para determinar si Kant tiene razón en asignar una condición euclidiana a toda nuestra posible intuición), lo que sí es evidente es que la geometría de la esfera ecuatorial sí permite ser concebida y en tal concepción salvar la exigencia de que la radiación que procede de la última esfera espacial sea la de un punto en el reverso del tiempo.

Considerábamos más arriba la hipótesis de un ser que, forjado en el aprendizaje de la geometría euclidiana, se hallaría frustrado en su deseo de realizar círculos clásicos, y ello en razón de la curvatura misma del espacio al que las superficies de inscripción de tales círculos pertenecían. Quedaba en el aire la pregunta relativa a qué puede hacernos pensar que el espacio sea curvo, y relativa, en suma, al peso ontológico de una u otra geometría.

La esfera ecuatorial

Cuando los círculos concéntricos resultan ser superficies convexas, ¿qué tipo de esferas concéntricas surge al hacerlos pivotar?

Recordemos las características geométricas de una esfera clásica. La esfera es un sólido generado por un círculo de radio r, en el cual se fija un diámetro y se hace pivotar, en torno a él, un semicírculo. El volumen de la esfera es $(4/3)\pi r^3$ y el área de la superficie $4\pi r^2$. En un sistema de coordenadas cartesianas, suponiendo que el centro de la esfera coincide con el origen, la superficie exterior de la esfera es el conjunto de puntos (x, y, z) que verifican que $x^2+y^2+z^2 = r^2$.

En el pivotar del semicírculo, las perpendiculares al diámetro configuran círculos paralelos que son constitutivos de la esfera como tal. En nuestra hipótesis de que la superficie de inscripción del círculo tiene curvatura positiva, si el radio es relativamente pequeño con relación al grado de curvatura, la convexidad apenas será perceptible y la esfera resultante de hacer girar el semiplano será prácticamente convencional. Sin embargo, cuando el grado de convexidad se acentúa, la perturbación topológica rápidamente empezará a hacerse perceptible[10].

10. Nótese que la diferencia entre convexidad y concavidad depende simplemente de la posición del observador. Para el que está ubicado en un lugar erigido en polo de una superficie esférica, ésta es convexa, mientras que el que la contemplara desde el interior la vería cóncava.

Supongamos que todo pivota sobre el diámetro vertical de nuestro «círculo». El centro de tal diámetro lo será, asimismo, de un gran círculo perpendicular al anterior (constituido, de hecho, por el pivotar del radio horizontal en este punto), en torno al cual se sitúan los círculos análogos a los que en la esfera terrestre calificamos de paralelos, pero la línea que une sus centros (a saber, el propio diámetro o eje vertical) no es una línea recta, o, al menos, no es una línea recta estándar[11].

Estas características, y muchas otras que podríamos puntualizar, se traducen espectacularmente en el hecho siguiente. Al proceder a medir la superficie de la esfera en cuestión, no resultará la esperada cifra $4\pi r^2$ sino una cifra distinta, consecuencia meramente del hecho de que $4\pi r^2$ corresponde a esferas cuyas circunferencias máximas miden $2\pi r$, lo cual, como hemos visto, no se verifica en nuestro caso (distinta, asimismo, que la esperada $4/3(\pi r^3)$ será la cifra designativa del volumen).

La esfera que se constituya a partir del pivotar del círculo, cuya circunferencia es el ecuador espacial, tendrá como medida de sus máximas circunferencias 4r en lugar de 6,28r. Tal esfera engloba a todas las construidas con radio menor desde el mismo punto del espacio. Designémosla como esfera *ecuatorial* y veamos qué sucede cuando seguimos incrementando el radio.

Las esferas resultantes, ¿seguirán siendo concéntricas? Sin duda, puesto que no hemos variado el punto a partir del cual hacemos girar radios para obtener círculos de cuyo pivotar surgen esferas. Mas las circunferencias de los círculos obtenidos más allá del ecuador disminuyen progresivamente en magnitud y, en consecuencia, disminuyen también las correspondientes esferas[12]. Al aproximarse al radio $2r_0$, donde r_0 es el radio del círculo ecuatorial, la magnitud de la superficie esférica se aproxima a cero. Se diría que la curvatura del espacio ha logrado dar cuenta de la distancia producida por la radiación.

Esta neutralización de la dispersión radial en razón de la curvatura explica que la esfera ecuatorial sea límite común (es decir, marque la continuidad) de dos secuencias diferentes de esferas concéntricas; explica, en suma, que tras acceder a la esfera del Primer Móvil, Beatriz señale al Poeta otro universo esférico más alejado del punto de

11. Sin embargo, sí verifica la condición por la que Euclides caracterizaba a la línea recta: la identidad de comportamiento entre dos puntos cualesquiera de ella.

12. Nótese que al hacer pivotar, por ejemplo, un radio horizontal de magnitud mayor que r_0 (radio ecuatorial), el círculo que se va constituyendo como resultado de tal pivotar se halla efectivamente dentro del círculo que surge cuando hacemos pivotar el radio horizontal ecuatorial.

partida y, sin embargo, más bajo, es decir, englobado por la esfera que en su peregrinar han alcanzado.

Que la curvatura dé cuenta de la distancia supone que hemos topado de nuevo con el límite del espacio tridimensional (análogamente a lo que ocurría con la esfera al acceder al antípoda) o con su punto de origen..., origen inconcebible sin la dimensión en la que el espacio tridimensional puede curvarse, a saber, en una cuarta dimensión que no es absoluto necesario designar mediante el vocablo tiempo.

Lo esencial reside, en efecto, en la codimensión o complemento de dimensión que va unido a la idea de una curvatura y que vale la pena explicar en cada caso:

— una línea sólo puede curvarse si la suponemos inscrita en una superficie. La entidad de la línea curva es, en este caso, dimensión *uno*, codimensión *uno*;

— una superficie sólo puede curvarse si la suponemos inscrita en un espacio tridimensional. La entidad de la superficie curva es dimensión *dos*, codimensión *uno*;

— un espacio tridimensional sólo puede curvarse si lo suponemos inscrito en un espacio tridimensional. La entidad del espacio tridimensional curvo es dimensión *tres*, codimensión *uno*[13].

Así, pues, si llegamos a tener indicios suficientes de que el espacio está curvado, hemos de concluir necesariamente que el espacio conlleva una codimensión. Y ello aunque esta dimensión simplemente no tenga correlación en el orden de la percepción imaginaria (es decir, en la hipótesis en que la síntesis de la imaginación sólo quepa en un espacio euclidiano tridimensional).

Ahora bien, tal indicio suficiente lo constituiría simplemente el llegar a constatar que la razón entre las circunferencias y los respectivos radios de los círculos concéntricos trazados en cualquier superficie espacial es menor que 2πr en razón de que, al incrementar los radios, la dispersión generadora de los círculos lo hace en menor proporción que la que se da en el espacio euclidiano. Con tal hipótesis, el modelo que para nuestra concepción se impone será justamente el de una sucesión de esferas concéntricas que tienen en la esfera ecuatorial un límite a partir del cual el incremento se traduce en reducción de la magnitud de las nuevas esferas.

En la medida en que la esfera ecuatorial engloba ambas secuencias de esferas en un espacio tridimensional cabría *representar* lo así *concebido* mediante yuxtaposición de dos órdenes esféricos y la *conven-*

13. Una línea curva en el espacio supondría dimensión *uno*, codimensión *dos*; una superficie en el espacio tridimensional será de dimensión *dos*, codimensión *dos*, etc.

ción de que la superficie exterior de ambos globos es en realidad la misma. En tal caso calificaríamos el centro de la primera esfera de punto de arranque en el espacio tridimensional (el punto del espacio curvo que por nuestra presencia ha sido erigido en polo) y el centro de la segunda esfera de punto en el que el grado de curvatura ha llegado a neutralizar la separación radial.

En una superficie curvada en el espacio tridimensional euclidiano tales puntos son meramente los polos de una esfera ordinaria (alcanzado el otro polo el proceso se invierte, pues la prolongación de los radios se traduce de nuevo en distancias entre ellos). Mas en el caso que nos ocupa la cosa es más compleja y la conveniencia de una representación no ha de enturbiar el concepto propio de la codimensión (posibilitadora de la curvatura) en juego. Si se recurre al vocablo tiempo, ha de quedar claro que tiempo es aquí, en primer lugar, lo que posibilita que el proceso de la distancia radial (constitutiva de esfericidad en torno a un lugar del espacio erigido en referencia) llegue a invertirse. Cuando la neutralización de la distancia es exhaustiva, el espacio ha alcanzado su antípoda coincidente con un momento del tiempo distinto al actual.

En el polo opuesto de la tierra, nuestro antípoda ve los círculos concéntricos incrementarse pero *concibe* que, sin embargo, están confluyendo a nosotros. Tal álter ego cree, además, que siendo la tierra esférica, pero no el espacio, una línea recta estándar lo vincula a nosotros como eje de la tierra.

Análogamente podemos considerar que, desde el lugar de confluencia de los radios que vemos distanciarse entre sí y de nosotros, un álter ego espacial percibe no sólo un proceso simétrico sino también una línea recta que eventualmente designará como tiempo.

Recordando que (en razón de la finitud de la velocidad de la luz) contemplar la lejanía espacial es contemplar lo alejado en el tiempo, se barruntan razones para aventurar que, si algún prodigioso avance en la acuidad de nuestros instrumentos perceptivos nos permitiera contemplar el lugar de influencia del espacio, estaríamos pura y simplemente contemplando el origen de nuestro mundo en el tiempo (aquello que míticamente suele designarse por *big bang*).

Origen, cabe precisar, de la curvatura constitutiva de nuestro mundo en el tiempo, pues su eventual ausencia de curvatura exigiría pensar que esto se da con independencia de la expansión en curvatura que posibilita el asignarle una cifra.

Si fuéramos seres bidimensionales confundidos con la superficie terrestre, viviríamos la curvatura sin contemplar su condición en la tercera dimensión. Sólo el hecho de que las mediciones geodésicas (y

no las euclidianas estándar) dieran cuenta de nuestro entorno, nos permitiría colegir que una tercera dimensión sirve de marco para que nuestro mundo se pliegue.

Cabe decir análogamente que nuestra constitución tridimensional hace imposible tener aprehensión de la cuarta dimensión mas que por la vía indirecta del silogismo. Siendo la geometría euclidiana impotente para explicar nuestro entorno, se da necesariamente un marco para la curvatura, del que el grado de ésta es cifra. Si recurrimos para la designación de tal marco a la palabra tiempo, entonces debe precisarse: tiempo del que dan testimonio conceptual las huellas de curvatura en el espacio y testimonio representativo la percepción de la lejanía de éste, asunto que merece que se establezca una suerte de cuadro, para el que previamente recordaremos un tema de cartografía.

La esfera terrestre es representada usualmente en las aulas escolares mediante yuxtaposición de dos hemisferios, el este y el oeste, o, eventualmente, el norte y el sur. ¿Qué ventaja tiene tal duplicidad? Fundamentalmente la de evitar el siguiente escollo: supongamos que queremos representar el mundo desde una ubicación precisa, la ciudad de Barcelona, por ejemplo. Un método será el de ir trazando círculos concéntricos puntualizando las ciudades que se hallan a la misma distancia. Montpellier, Valencia, Palma y Zaragoza constituirán puntos de un primer círculo; Lyon, Alicante, Roma y Valladolid, puntos de un segundo círculo, etc. (las ciudades han sido elegidas sin ninguna verificación). Tal proceder permitirá una representación relativamente correcta hasta un momento preciso, a saber, aquel en que se pasa al otro hemisferio, pues entonces los círculos objetivos son cada vez más pequeños, mientras que los círculos en nuestro mapa son cada vez más grandes. Cuando nos acercamos a los antípodas (Melbourne, más o menos) la incongruencia es ya total, pues las distancias objetivas, y por ende los círculos, tienden a cero mientras que en nuestro mapa siguen incrementándose. ¿Razón de ello? Simplemente la imposibilidad de re-presentar («volver a presentar») en un espacio de curvatura nula lo que acontece en un espacio de curvatura positiva.

Dado que nos hallamos inmersos en un espacio tridimensional, la representación de una superficie esférica en una superficie plana naturalmente puede ser evitada, como lo prueban las esferas en las aulas escolares. Muy diferente sería la situación si nosotros fuéramos seres bidimensionales, confundidos con la superficie terrestre. Al no poder representar la codimensión, no podríamos representar la curvatura. Aun teniendo razones para estimar que nuestro mundo presenta curvatura y, por consiguiente, que a las dos dimensiones en que vivimos ha de añadirse una codimensión, nos sería imposible tener la intuición

correspondiente al concepto correcto de nuestro entorno. La cartografía no produciría *réplicas* a escala de la esfera sino *mapas* de esta misma, correctos desde el punto de vista de la dirección y las distancias en el entorno inmediato, pero absolutamente deformados cuando nos alejamos de él. Más importante aún: la percepción directa del mundo no nos daría tampoco nada más que un mapa, cuyo soporte es lo transcrito, pero deformado respecto a él, ya que ha sido percibido sin el rasgo esencial de su curvatura intrínseca. Pues bien, nosotros no sólo nos hallamos inmersos en el espacio tridimensional, sino que somos objetivamente tridimensionales, con una facultad representativa sellada por esta condición.

De ahí que las razones determinantes para sospechar que el espacio mismo tiene un grado de curvatura no sean fácilmente traducibles en el registro representativo. Tal traducción pasaría, en primer lugar, por la posibilidad de *construir* un objeto que tuviera las características topológicas de una hiperesfera, que en el plano meramente topológico tiene un concepto propio y perfectamente consistente. En cada aula escolar hay una pequeña réplica del globo terrestre, pero no parece claro que podamos encontrar asimismo una pequeña réplica del globo cósmico.

La cuestión es perfectamente planteable en términos kantianos (sin que ello signifique que se acepte como palabra evangélica la posición del filósofo alemán): sea cual sea la estructura del mundo objetivo (formulación que ya supone un distanciamiento respecto a Kant), ¿no hay fundadas razones para estimar que la métrica de curvatura nula es correlativa de la forma misma en que para nosotros se dispone el mundo?

Esta forma (*a priori*, según la jerga kantiana) posibilita la aprehensión de superficies curvas en tres dimensiones pero excluye la aprehensión de espacios tridimensionales curvados en cuatro dimensiones. Al igual que un ser bidimensional, al no poder usar una de las dimensiones del espacio como codimensión, sólo podría representar la esfera terrestre de forma plana, el ser tridimensional que constituimos sólo alcanza a representar la hiperesfera como esfera estándar. Y, si en la superficie bidimensional plana, los círculos postecuatoriales parecen seguir incrementándose, lo mismo sucedería con las esferas postecuatoriales (las que se hallan al otro lado en la hiperesfera) cuando lo plano es el espacio de tres dimensiones.

El Poeta es conducido por Beatriz al campo eidético, cabría incluso decir, elevado por Beatriz hasta una condición en la que su situación perceptiva es susceptible de aprehender el campo eidético. De ahí que, además de comprender (*intellegere*) la hiperesfera, la perci-

be, percibe la sucesión de esferas concéntricas con radio mayor que la esfera ecuatorial y sin embargo incluidas en ésta. De tal percepción, para nosotros cabe, a lo sumo, el concepto, ese concepto que en su belleza parecerá siempre asténico al artista. De ahí que éste se aferre al tiempo como promesa de trascender la tridimensionalidad. El artista quiere ver (metáfora de tocar u oír) y no tan sólo limitarse a concebir.

TRASCENDENTAL

Luis Eduardo Hoyos

1. *El legado kantiano*

«Trascendental» es el predicado empleado por Immanuel Kant para caracterizar su proyecto filosófico. La expresión, sin embargo, ya estaba ocupada por la tradición escolástica, y Kant, a quien dicha tradición le era familiar a través de las obras de Christian Wolff y Alexander Baumgarten, debió tener perfecta conciencia de ese hecho. En el § 12 de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) Kant intenta delimitar su concepción trascendentalista de la filosofía con respecto a los clásicos «trascendentales» de la tradición escolástica (*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*). Una comprensión de esa delimitación tendría que dar la clave de la relación interna, si la hay, entre el uso escolástico sustantivo y el uso adjetivo kantiano del término trascendental.

La tradición escolástica había considerado las características de «ser uno», «ser verdadero» y «ser bueno» bajo el título de «Los trascendentales»; «*quodlibet ens est unum, verum, bonum*», reza el clásico principio. (*KrV*, B 113; cf. Gilson, 1977, 175 ss.; Hinske, 1970, 55-77). Unidad, verdad y bondad eran consideradas características universales y comunes a todo ser, independientemente de cualquier determinación particular, e incluso categorial. Seguramente es en ese sentido que se les llamó originalmente trascendentales: por tratarse de las determinaciones más generales del ser, ellas podían ser tenidas como «más allá», o «por fuera de» toda determinación más concreta o particular de los entes. Kant piensa que estas tres determinaciones, las más generales del ser, no pueden ocupar un lugar aparte, ni mucho menos superior («más allá de»), al que ocupan las doce categorías que él pretendió haber hallado como conformando un conjunto com-

pleto, sistemáticamente articulado, y que constituyen lo que hoy llamaríamos un «esquema conceptual»; más exactamente, «*el* esquema conceptual» básico que hace posible la determinación intelectual de la experiencia. De ahí que Kant proponga la traducción de los trascendentales de la antigua tradición escolástica a términos correspondientes de su tabla de categorías. El ser uno, verdadero y bueno corresponderían a las categorías de unidad, multiplicidad y totalidad, cobijadas bajo el título de la cantidad (cf. *KrV*, B 114). Esta «traducción» se aparta flagrantemente, por supuesto, del sentido que el pensamiento escolástico le quería atribuir a los trascendentales, pues ellos eran considerados, ante todo, como determinaciones muy generales que superaban, o estaban más allá, de toda determinación categorial, en sentido aristotélico. Al concepto escolástico de trascendental se opone el de categorial (Stuhlmann-Laeisz, 1991, 907; Aertsen, 1998, 1.360), y Kant parece desconocer ese hecho.

En qué medida es plausible la traducción kantiana de los trascendentales de la tradición escolástica a la categorías de la cantidad es algo que no se ha de profundizar en el presente contexto[1]. Relevante sí es, en cambio, el hecho de que aquí se ve expresada una relación de tensión entre la filosofía kantiana y la tradición metafísica a la que él se enfrentó y de la que él, de algún modo, viene. No debe olvidarse, a este respecto, que Kant utilizó durante casi toda su vida de profesor universitario la *Metaphysica* de Baumgarten como texto para sus lecciones.

Con la pretensión de haber hallado un conjunto completo de categorías, Kant comparte, por una parte, el *desideratum* de la tradición escolástica (*desideratum* que se remonta al proyecto ontológico aristotélico [Tonelli, 1964]), de establecer determinaciones universales y fundamentales del ser. Por otra parte, sin embargo, la investigación kantiana se propone satisfacer ese antiguo *desideratum* a través de un cambio radical de perspectiva: no son las determinaciones universales del ser las que prioritariamente han de interesar, sino las del *pensamiento* del ser, en cuanto este último puede ser *objeto* de una experiencia. Dicho en otras palabras: una filosofía que se propone establecer determinaciones del ser, o de las cosas, puede ser llamada trascendental, en conexión con un antiguo *desideratum* de la tradi-

1. Sobre el tema, cf. Leisegang (1915), Tonelli (1964), Hinske (1968), Angelelli (1972), pero especialmente Hinske (1970, 15-39). Hinske ha llamado la atención sobre el hecho de que Kant toma el término trascendental no sólo de la tradición ontológica clásica, transmitida por Baumgarten y ligada a los clásicos trascendentales, sino también de la cosmología trascendental de Ch. Wolff, esto es, que en la adopción del término resuena una tradición relacionada en cierto sentido con la teoría de la ciencia.

ción ontológica, pero debe ser al mismo tiempo precavida en el sentido de que estas determinaciones no deben operar como «propiedades de las cosas en sí mismas», sino como «criterios del pensamiento» de los objetos (*KrV*, B 114). Por esto debe ser subrayado con suficiente énfasis lo que Kant sostiene en un pasaje capital de la *KrV* en el que resume el resultado de la investigación que él llamó Analítica Trascendental. Refiriéndose a lo que el entendimiento puede llevar a cabo *a priori* en relación con los objetos de una experiencia, dice:

> Sus principios (*Grundsätze*) son meros principios (*Prinzipien*) de la exposición de los fenómenos y el orgulloso nombre de una ontología, que se arroga el derecho de ofrecer conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general en una doctrina sistemática [...], tiene que hacerle campo al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro (*KrV*, B 303).

Con todo, para el desarrollo de la filosofía occidental después de Kant no ha sido tan importante la conexión de tensión en la que se halla el uso del término trascendental al interior de la filosofía crítica con la tradición metafísica, como la apropiación específica del término por parte del mismo Kant. En ese orden de ideas, es la transformación teórica propuesta por la filosofía crítica, consistente en convertir la antigua ontología en una analítica del entendimiento o, si se quiere, del pensamiento de objetos en general, lo que debe ser tenido como esencial tanto para la comprensión del nuevo uso que Kant da al término «trascendental», como para adquirir claridad sobre el enorme influjo que ha ejercido su modo particular de hacer filosofía.

Con el predicado «trascendental», cuando es usado para designar su proyecto filosófico, Kant pretende caracterizar una manera especial de hacer filosofía, algo así como un peculiar «modo de pensar» (*Denkart*), como él mismo lo denomina en el importante contexto programático en el que compara su cambio metodológico para enderezar el curso de la metafísica con la hipótesis copernicana (cf. *KrV*, B XVI ss.). El nuevo modo de pensar que Kant presenta en este contexto está ligado a lo que es quizás la característica esencial del modo de pensar trascendental: la reflexión sobre las condiciones *a priori* del conocimiento de objetos. En esa medida, puede considerarse que la idea expuesta por Kant con su analogía copernicana es la misma idea de una filosofía trascendental. Sobre este parentesco se ha llamado bastante la atención (cf. Pinder, 1986, 7 s.)

Esa particular forma de hacer filosofía que Kant llamó trascendental es lo que más ha perdurado de su pensamiento, al punto que el siglo XX vio surgir al menos tres influyentes tendencias filosóficas

que parecen haber adoptado (cada una a su manera) el mismo modo de filosofar y argumentar, y que también se han servido del término trascendental para referirse a sus respectivos proyectos teóricos. Las tres tendencias filosóficas a las que aludo son, a saber: la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, la metafísica descriptiva de Peter F. Strawson (también llamada por algunos «filosofía analítica trascendental» [Grundmann, 1994; cf., también Aschenberg, 1982; Niquet, 1991]), y la pragmática trascendental de Karl Otto Apel. Es de suponer que la más adecuada comprensión del significado filosófico del término «trascendental» ha de ser alcanzada a través de una investigación sobre el uso que han hecho de él las diferentes tendencias filosóficas que así se han querido llamar.

2. *Reflexión*

«Llamo trascendental —escribe Kant— a todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general» (*KrV*, A 11 s.). O también, según el cambio que esta formulación sufrió en la segunda edición de la *KrV*: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocer objetos en general[2], en cuanto dicho modo ha de ser posible *a priori*» (*op. cit.*, B 25). Y a ambas definiciones sigue la frase: «Un sistema de tales conceptos se llamaría filosofía trascendental» (*ibid.*).

Nótese que la última frase pierde su referencia en el contexto de la segunda edición («tales conceptos»: ¿cuáles?). Estas dos definiciones, que difieren entre sí por otro matiz, y de no poca significación como se verá enseguida, pueden ayudarnos a comprender en algo la demarcación que la filosofía crítica desea establecer con respecto a la tradición metafísica. Pero se trata también, al mismo tiempo, de dos definiciones de las que se puede extraer en buena medida el «aire de familia» que el término trascendental ha infundido a ciertas maneras de filosofar posteriores a Kant y que también son denominadas trascendentales.

Se ha de notar, en primer lugar, que el término trascendental es aquí un adjetivo para calificar un cierto tipo de conocimiento. No se trata, así, en estricto sentido, de una caracterización de «lo trascendental», sino más bien de una definición del «conocimiento trascen-

2. Adopto aquí la enmienda sugerida por Mellin, que hallo muy pertinente. El texto kantiano dice sólo «objetos» y no «objetos en general».

dental». El conocimiento es, en general, conocimiento de objetos. Esto es, conocer significa, *eo ipso*, conocer *algo*. Pero el conocimiento llamado trascendental no se ocupa de los objetos a los que corrientemente se refiere todo conocimiento. Según la primera definición, el conocimiento llamado trascendental se ocupa de «nuestros conceptos *a priori* de objetos en general». Según la definición corregida, el conocimiento trascendental se ocupa de «nuestro modo de conocer objetos, en cuanto dicho modo ha de ser posible *a priori*». En ambos casos queda claramente al descubierto el carácter meta-teórico del conocimiento trascendental. Se niega expresamente que este conocimiento tenga que ver directamente con objetos y se afirma implícitamente que él tiene que ver con lo que podría llamarse el «conocimiento del conocimiento» de los objetos. Sólo que el acento de este aspecto meta-teórico del conocimiento trascendental (y de la filosofía trascendental) está puesto en partes distintas en cada una de las dos definiciones.

La primera definición hace referencia a la ontología tradicional, cosa que se evidencia en el uso de la expresión «objetos en general». En el § 5 de los *Prolegómenos a la ontología*, Baumgarten había escrito:

> Los predicados más generales del ser son los principios primeros del conocimiento humano, por tanto, la ontología se refiere con razón a la metafísica (Baumgarten, 1926, 24).

En uno de sus apuntes (conocidos como *Reflexiones* [R]), en el que Kant comenta ese pasaje de Baumgarten, puede leerse de modo muy elocuente:

> Una ciencia de cosas en general abstrae en realidad de toda diferencia y de todas las determinaciones de las cosas en cuanto objetos y trata, por consiguiente, meramente de la razón pura: *filosofía trascendental* (Kant, R 5129, AA T. 18, 100. Cf. Hinske, 1970, 33 s.).

El conocimiento de los objetos en general es la ontología. Ella ha de estudiar las propiedades más generales de las cosas. Por cuanto el pensamiento de estas cosas en general, el establecimiento de sus propiedades más generales, se da a través de conceptos, entonces el conocimiento de ese conocimiento de los objetos en general, o la metateoría de la ontología, es un estudio de los conceptos más básicos de estos objetos en general. Basta con comparar el texto de la reflexión citada, o el mismo pasaje de la primera definición de conocimiento trascendental, con el parágrafo de Baumgarten referido, y que parece

estar en el transfondo de la caracterización kantiana, para darse cuenta de cómo con la noción de trascendental, tomada como característica de una filosofía, o de un tipo de conocimiento, Kant alude, ciertamente, a la metafísica tradicional; pero esa alusión es al mismo tiempo demarcadora y distanciadora. Vista con cuidado, tal referencia demarcadora y distanciadora no representa nada más ni nada menos que una inversión de la relación de fundamento y fundamentado en la que deben estar ontología y teoría del conocimiento. De esta relación busca dar cuenta el conocimiento metafísico. Según Baumgarten, los «predicados más generales del ente» (el fundamento) «son los principios primeros del conocimiento humano» (lo fundamentado). Según el concepto de filosofía trascendental propuesto por Kant, son «los conceptos *a priori* de objetos en general», «la razón pura», o, para hacer el paralelo con el texto de Baumgarten, «los principios primeros del conocimiento humano», los que sirven de fundamentos, o condiciones, de los «predicados más generales del ser». La «ciencia de las cosas en general», la ontología, se ha de convertir, así, en una teoría de las condiciones del pensamiento de las cosas en general. De modo que la meta-teoría de la ontología propuesta por Kant puede considerarse como una subordinación de esta última a la teoría del conocimiento, pues el estudio de las condiciones intelectuales (conceptos) del conocimiento de objetos en general es el que en última instancia decidirá qué es aquello que califica como objeto. Y una tal decisión sólo puede tener sentido si es tomada al interior del marco de nuestras posibilidades de conocer y comprender un objeto como algo identificable para nosotros, o sea, en concordancia con nuestras posibilidades de tener una experiencia de él.

En la segunda definición del conocimiento trascendental está más claramente enfatizada aún esta subordinación de la ontología a la teoría del conocimiento. El aspecto meta-teórico del conocimiento trascendental queda expresado cuando se sostiene que él no versa sobre objetos, como cualquier conocimiento ordinario, sino sobre «nuestro modo de conocer objetos...». La manera como conocemos objetos es, pues, el tema de la filosofía trascendental. Se podría pensar que aquí Kant está también considerando a la ontología tradicional como el tipo de conocimiento de objetos al que la meta-teoría del conocimiento, o el conocimiento trascendental, se refiere. Así lo proponen algunos intérpretes (cf. Hinske, 1970, 38). Aunque la enmienda propuesta con mucho sentido por Mellin al texto kantiano apuntaría también en esa dirección, esta interpretación es, no obstante, algo estrecha. El énfasis epistemológico de la segunda definición de conocimiento trascendental debe ser considerado en toda su amplitud. Bajo

el nombre de conocimiento trascendental, o de filosofía trascendental, Kant tiene en mente una disciplina reflexiva sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento de objetos en general, y no de un modo particular de conocer. Muy llamativo es, así mismo, el hecho de que Kant ya no insista en que se trata simplemente de los «conceptos *a priori* de los objetos en general», sino del estudio de nuestro *modo* de conocerlos. Con ello queda abierta la posibilidad de que dentro del tema de estudio del conocimiento trascendental quepan otras condiciones del conocimiento de objetos (por ejemplo, las condiciones sensibles), y que aquel no se restrinja únicamente al análisis de las condiciones intelectuales.

El carácter meta-teórico del conocimiento trascendental constituye, pues, uno de los aspectos centrales que caracterizan al modo de filosofar llamado trascendental. En este orden de ideas, podría considerarse a la filosofía trascendental como una teoría reflexiva del conocimiento. Ese carácter reflexivo de la filosofía trascendental se comprende de la forma más expedita cuando se considera dicha filosofía ante todo como una teoría del conocimiento, y no tanto como una ontología; o como una ontología, sí, pero subordinada a la teoría del conocimiento, pues sólo las condiciones de posibilidad de la experiencia (del conocimiento), establecen qué puede calificar en general como objeto para nosotros. Es eso lo que, entre otras, significa la decisiva formulación de Kant según la cual «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*...» (*KrV*, A 158 = B 197). La experiencia es siempre experiencia de objetos y la determinación de estos en general depende de las condiciones que establezcamos como modo de nuestro conocimiento, o de nuestra experiencia de ellos. El lenguaje sobre las determinaciones de los entes, o del ser, ha quedado implícitamente declarado como obsoleto.

Pienso por esto que la polémica, si la hay realmente, acerca de si se le debe dar más prelación a la ontología que a la teoría del conocimiento en la interpretación de la obra teórica kantiana, debe ser resuelta haciendo énfasis en que Kant, por una parte, traduce los términos de la ontología general al marco de una teoría general de la experiencia objetiva y, por otra, somete a la metafísica especial tradicional a un autoexamen crítico orientado por el idealismo trascendental, o sea, por la distinción de los objetos considerados como fenómenos y como cosas en sí. Si sólo con relación a los primeros es legítimo el uso objetivo de nuestras estructuras de conocimiento y es válido, o tiene sentido, nuestro discurso sobre entes en general, entonces puede muy bien interpretarse la transformación propuesta por

Kant en el ámbito de su filosofía teórica como una supeditación de la ontología a la epistemología.

Sea de ello lo que fuere, la reflexión sobre el conocimiento, sobre sus condiciones de posibilidad, es característica fundamental del tipo de filosofar llamado trascendental. Esto es común a varios proyectos filosóficos contemporáneos de Kant que también portaron orgullosos el título «trascendental», como es el caso de Karl Leonhard Reinhold (cuya filosofía es una reflexión trascendental sobre la representación y sobre la facultad de la representación), de Salomon Maimon (cuya primera obra, bastante estimada por Kant, lleva el significativo nombre *Ensayo sobre la filosofía trascendental*), y de J. Gottlieb Fichte (quien da a su filosofía el sugestivo nombre de *Doctrina de la ciencia*) (cf. Hoyos, 2001, esp. I y IV). Pero el carácter reflexivo del modo de filosofar llamado trascendental también da inconfundible aire de familia a las tendencias trascendentalistas más notorias de la filosofía contemporánea. De eso me ocuparé a continuación.

2.1. *Fenomenología trascendental*

Edmund Husserl insistió como pocos filósofos trascendentales en la importancia metodológica de la reflexión. «El método fenomenológico se mueve completamente en actos de reflexión», sostiene lapidariamente en una de sus obras capitales (Husserl, 1950, § 77, 177). A lo que un poco más adelante añade: «Reflexión [...] es el título del método de la conciencia para el conocimiento de la conciencia en general» (*op. cit.*, § 78, 181).

La reflexión aquí en cuestión no es, ciertamente, idéntica a la que se puede considerar epistemológica, según el sentido que Kant da al concepto de conocimiento trascendental, pues lo que Husserl considera como metodológicamente esencial en la fenomenología es, ante todo, la «auto-observación» consciente sobre los propios contenidos de conciencia y sobre las propias vivencias. Se trata de una reflexión propia, personal, o, si se quiere, orientada a la formulación de lo que él en ocasiones llama una «egología»: una descripción de los actos conscientes del yo.

La reflexión sobre nuestros propios actos constituye algo muy normal en nuestra vida como seres conscientes. Husserl se vale, no obstante, de un experimento mental que evoca a la tradición escéptica y al Descartes auto-reflexivo de la «Primera meditación», para darle un sentido estrictamente filosófico y, justamente, trascendental, al método de la reflexión. Ese experimento mental se conoce con el nombre de *epojé*, o desconexión de lo que Husserl llama «tesis de la

actitud (*Einstellung*) natural» (Husserl, 1950, §§ 27 ss., 57 ss.; cf., también, Husserl, 1950a, 1.ª y 2.ª Meds., esp., § 15). La actitud natural puede ser entendida como una actitud consciente normal, arreflexiva, realista ingenua, de acuerdo con la cual se vive y actúa ordinariamente. La idea de Husserl es «desconectar», «poner entre paréntesis», esa actitud, junto con su tendencia natural de tener por obvia la existencia del mundo circundante tal y como se le presenta. El propósito de este experimento reflexivo consiste en ver si queda algo como «residuo» después de haber realizado con suma radicalidad la desconexión. Husserl pretende mostrar que como resultado de la desconexión mencionada queda algo muy significativo y no reducible al carácter mundano propio de la actitud natural: la «esfera de la conciencia pura». A esto lo denomina él «residuo fenomenológico» (Husserl, 1950, § 33, 72), lo asume como una muy especial «región del ser», y piensa que es el campo propio de la «ciencia de la conciencia» que es la fenomenología. Esa especial región del ser ganada a través del método de la *epojé* es también denominada por Husserl «subjetividad trascendental» (*ibid.*).

Aunque Husserl advierta que el término «trascendental», usado por él para llamar a su método reflexivo («*epojé* trascendental») y a la ciencia de la conciencia fundada por él («fenomenología trascendental»), no debe evocar en el lector ningún sentido importado de la tradición filosófica (cf. *op. cit.*, 74), es inevitable pensar en la herencia kantiana y en algunos motivos asociados a la filosofía trascendental kantiana. Con el propósito de ver el sentido de esa conexión basta con llamar la atención sobre lo siguiente: si la desconexión propuesta por Husserl consiste en una desconexión de todo aquello que constituye la vida mundana ordinaria y empírica o fácticamente condicionada, es de suponer que lo que queda como campo de la conciencia pura es algo que puede ser considerado como no-empírico, o mejor, no-mundano. Esa interpretación se ve justificada por el uso repetido del término «puro». Ahora bien, el estudio del campo de la conciencia pura, liberada, por así decir, gracias a la *epojé*, del condicionamiento empírico y del apremio mundano, debe ser al mismo tiempo un estudio sobre el *fundamento* de todos los actos de la conciencia, y esto es lo que descubre la reflexión fenomenológica trascendental. Éste es, de hecho, uno de los sentidos que se deben asociar al término «reducción trascendental», tan importante en el experimento mental de la desconexión:

> Por medio de la *epojé* fenomenológica reduzco mi yo humano natural y mi vida anímica —el campo de mi *auto-experiencia psicológica*— a

> mi yo fenomenológico trascendental, al campo de la *auto-experiencia fenomenológica trascendental* (Husserl, 1950a, § 11, 65).

El campo de la auto-experiencia trascendental es un «campo infinito» de posibilidades (*ibid.*, § 13, 69). La conciencia es ese campo infinito de posibilidades que, además, está provisto de una «estructura apodíctica universal» (*ibid.*, § 12, 67), pues el *ego cogito*, como fundamento inmediatamente evidente, está en condiciones de transferir evidencia a todos los actos de conciencia que dependen de él y que pueden ser reducidos a él: todas las llamadas *cogitationes* y sus correspondientes *cogitata* (u objetos intencionales). Husserl sostiene que al acceder al campo de la conciencia pura a través de la *epojé* fenomenológica ganamos un universo de «absoluta falta de prejuicios» (*ibid.*, § 15, 74). Este universo libre de prejuicios no es más que la «esfera egológica del ser», o, si se quiere, el punto de vista del yo que reflexiona y que gracias a la puesta entre paréntesis de la orientación mundana de sus actos conscientes ha podido acceder a una visión objetiva de su experiencia. Se ha conquistado así el fundamento de la objetividad. De modo que el «ego trascendental» que resulta de la reducción fenomenológica puede ser concebido como un campo de conciencia abierto, es decir, un campo de posibilidades de conciencia que, en cuanto tal, sirve de fundamento trascendental a todos los conocimientos o actos de conciencia particulares y concretos y está presupuesto en ellos. El mundo que ha sido desconectado por medio de la *epojé* no se pierde con el acto de auto-reflexión de la conciencia, sino que es ganado como objeto de conciencia propiamente tal, esto es, como objeto de una consideración que podríamos llamar *esencial*. Husserl habla, con una clara resonancia platónica, de una consideración *eidética*, o *noemática*: la reflexión trascendental nos procura el objeto de conciencia como objeto intencional, como *cogitatum* en cuanto tal. La esfera de lo que Husserl llama lo trascendente, que es lo exterior a la conciencia, queda reducida a la esfera de lo inmanente o propio de la conciencia. Ése es el gran resultado de la reflexión trascendental:

> Para mí, el yo que medita, que, al quedar y permanecer en la *epojé*, se pone exclusivamente como *fundamento de validez* de toda validez y de todo fundamento, no hay ningún yo psicológico, ningún fenómeno psíquico en el sentido de la psicología, esto es, nada que sea elemento constitutivo de los hombres psicológicos [...]. Si al sentido propio del mundo pertenece esa *trascendencia* del estar incluido (*Beschlossensein*) irreal, entonces el yo mismo que lleva en sí esa trascendencia como sentido válido y que está, por su parte, necesariamente presupuesto en este sentido, se llama en sentido fenomenoló-

> gico *trascendental*. Los problemas filosóficos que surgen de esa correlación se llaman, en concordancia con ello, filosófico-trascendendales (Husserl, 1950a, § 11, 64-65).

Que el método de la desconexión radical de todo lo empírico y mundano nos permita acceder a un fundamento de validez que está en la conciencia, en el yo, no significa que el yo mismo tenga un carácter no-empírico, o no mundano. En otras palabras: si la reflexión trascendental es un expediente meramente metodológico que nos brinda el acceso a un fundamento normativo de validez, no por ello puede creerse que él nos permite ganar algo de relevancia ontológica; a saber: una esfera de la realidad que no es ni mundana, ni empírico-psicológica, ni física. Sin embargo, Husserl sí cree haber obtenido una esfera especial de la realidad, caracterizada con el nombre de «yo puro» o «conciencia pura». Esto es problemático al menos por dos razones: la primera, porque con ello se estaría haciendo de una desconexión metodológica una desconexión real, lo cual no parece de ninguna manera plausible; y la segunda, porque se estaría sugiriendo una suerte de «distinción real» entre el ámbito de los eventos empírico-psicológicos del yo y el ámbito trascendental de la conciencia, relacionado con la constitución del sentido y de la objetividad. Este punto de vista, que no vacilaría en llamar dualista, parece ciertamente conforme con la aversión de Husserl al psicologismo y al naturalismo; aversión ésta que suele ser vista con razón como propia del punto de vista filosófico trascendental desde Kant. Con todo, creo que esta visión dualista incurre en una reificación muy inconveniente del «yo puro»; una reificación que recuerda todos los problemas del dualismo cartesiano. Pero —y lo que es, a mi juicio, más grave—, el «dualismo husserliano» provoca una visión disparatada de la filosofía trascendental y de la relación en que se encuentra el modo de filosofar trascendental con el naturalismo, pues sugiere que la dilucidación filosófica de los fundamentos normativos de validez, sentido y objetividad se enfrenta a la explicación empírica. Sin embargo, de la creencia en que dicha dilucidación filosófica deba ser *no-empírica* (ya que el fundamento de objetividad de la experiencia, sacado a la luz por la reflexión trascendental, no debe ser él mismo empírico si ha de tener validez universal), no se sigue que tenga que ser una explicación *anti-empirista*, o competidora de la explicación científico-natural. Ambas son, antes bien, perspectivas diferentes acerca de diferentes condiciones de posibilidad de la experiencia. La una, resultado de la reflexión trascendental, esclarece las condiciones de validez y de sentido que se hallan en una conciencia aparentemente no ligada a componente em-

pírico alguno. La otra perspectiva, a su turno, da a conocer por medio de la explicación científico-natural las condiciones fisiológicas de la experiencia objetiva. Y al aceptarse ambas perspectivas, con sus diferentes funciones teóricas, no tiene por qué haber, en principio, conflicto alguno. Ciertas formas de naturalismo epistemológico también han sido responsables, por su parte, de esta visión que he llamado disparatada (cf. *infra* 4.1).

2.2. *Filosofía analítica trascendental*

En el primer capítulo de su libro *Análisis y metafísica*, P. F. Strawson ilustra el carácter reflexivo de la filosofía analítica mediante un ejemplo que enseña la relación entre el conocimiento implícito y el conocimiento explícito de una gramática. La reina Isabel de Castilla recibe la gramática de don Antonio de Nebrija y pregunta algo irritada por la utilidad de un libro tan abstruso. Para ella no es claro que la gramática deba proveer la teoría que hace comprensible la estructura del castellano cuando es evidente que nos servimos diariamente de esa estructura al hablar; es decir, en cierto sentido la comprendemos sin que la conozcamos, al menos explícitamente. Y tiene de algún modo razón con su queja: el dominio de una práctica, como la de la lengua, no conlleva conocimiento explícito del sistema gramatical que le subyace. Aquella se aprende en el uso, y la obediencia a las reglas es algo que se internaliza a través del mismo uso, como parte constitutiva de ese dominio. Lo que hace el filósofo analítico es, con todo, según Strawson, análogo a lo que hace el gramático: él propone el modelo teórico que hace explícito lo que está presupuesto implícitamente en nuestros usos cotidianos. El filósofo analítico no propone, ciertamente, como sí lo hace el gramático, la «explicación sistemática del sistema de reglas que observamos sin ningún esfuerzo cuando hablamos gramaticalmente», sino que se esfuerza, antes bien, por «conseguir una explicación sistemática de la *estructura conceptual* general de la que nuestra práctica diaria muestra que tenemos un dominio tácito e inconsciente» (Strawson, 1997, 50). Esto es justamente lo que la metafísica descriptiva se propone hacer: descubrir el esquema conceptual fundamental que yace a la base de nuestra manera usual de comprender el mundo y de hablar.

La primera presentación del programa de la metafísica descriptiva es aparentemente muy modesta: la metafísica descriptiva no estaría motivada por un cambio conceptual, ni se hallaría interesada en desafiar nuestro modo habitual de comprender el mundo y de hablar de él con sentido, con el objetivo de proponer una distinta o mejor

manera de referirse a él. La metafísica descriptiva pretende simple y llanamente develar la estructura conceptual que yace a la base del lenguaje mediante un examen del «uso real de las palabras» (Strawson, 1959, 9). Ella no inventa, tampoco construye marcos conceptuales, ella descubre los existentes. Muy pronto se deja ver, sin embargo, que semejante pretensión develadora de la estructura conceptual que subyace a nuestro lenguaje común y a nuestra manera ordinaria de pensar el mundo no es tan modesta, pues el desinterés de la metafísica descriptiva en el cambio conceptual no obedece a una elección arbitraria, sino a una convicción fundada en el principio de que «hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto» (*ibid.*, 10). Estas categorías y conceptos no sujetos al cambio histórico (este «masivo núcleo central del pensamiento humano, que no tiene historia»), sus «interconexiones» y la «estructura que forman», constituyen el foco prioritario del análisis filosófico en el proyecto de la metafísica descriptiva.

Si lo que la metafísica descriptiva se propone es descubrir esa estructura conceptual invariante, puede decirse de ella, entonces, que es un programa filosófico ambicioso puesto que, por un lado, la creencia en un esquema conceptual básico invariante y, por tanto, único, implica el hecho de que el cambio conceptual tiene lugar a un nivel menos fundamental y se halla de algún modo subordinado a la estabilidad del esquema básico. Para decirlo haciendo uso de una metáfora de Wittgenstein (tomada a su modo, como muchas de las suyas, de Schopenhauer), la relación entre el cambio conceptual y el esquema conceptual básico hallado por la metafísica descriptiva se podría comparar con la que existe entre el movimiento del agua de un río y su lecho (cf. Wittgenstein, 1984a, § 97). Pero quizás la metáfora de la puerta y sus goznes nos pueda dar una mejor idea de lo que sería esta relación de subordinación del cambio respecto de la estabilidad o persistencia de algo que subyace, y posibilita, el cambio: «Si quiero —escribe Wittgenstein— que la puerta gire, tienen que estar fijos los goznes» (*ibid.* § 343; cf. Hoyos, 1999, 81 ss.).

Pero por otro lado, y más decisivo aún, la labor analítico-reflexiva se torna en una labor ambiciosa porque ella no puede consistir simplemente en decir: «He ahí el resultado de mi análisis: a nuestra manera de hablar con sentido y a nuestro pensamiento del mundo subyacen los conceptos invariantes *X*, *Y* y *Z* que se hallan interconectados de este y de este otro modo en determinadas estructuras básicas». En lugar de ello, el ejercicio analítico-reflexivo debe apoyar su resultado por medio de una argumentación. Se necesita probar que *X*, *Y* y *Z* son, efectivamente, los conceptos estructurales invariantes de nuestro entrama-

do conceptual básico y único. Strawson da el nombre de «trascendental» al procedimiento argumentativo que prueba la prioridad ontológica de ciertos conceptos básicos («particulares básicos» los llama) que constituyen los elementos invariantes, *inevitablemente presupuestos* en nuestra comprensión ordinaria del mundo. La metafísica descriptiva parte, de este modo, de un hecho dado (el de nuestro pensamiento corriente sobre el mundo, el del habla con sentido) y se remonta analítica y reflexivamente hasta la estructura de ese hecho. La estructura conceptual subyacente al hecho está de tal modo presupuesta en él, que éste no podría ser posible sin ella, es decir, es condición necesaria (indispensable) de que él se dé. Como en el caso del planteamiento kantiano, lo más llamativo de este procedimiento argumentativo no es sólo su pretensión fundamentadora, sino el hecho de representar un tipo peculiar de hacer filosofía; un tipo de hacer filosofía ante todo optimista en relación con el potencial probatorio del discurso filosófico.

2.3. *Pragmática trascendental*

K.-O. Apel también ha insistido en el carácter reflexivo de su proyecto de una «pragmática trascendental». Apel pretende establecer una fundamentación racional última del hecho de la comunicación y la argumentación y es a esta fundamentación a la que le atribuye el carácter de ser reflexiva, para diferenciarla de una fundamentación axiomática que podría estar expuesta a paradojas de tipo escéptico en relación con el proyecto de una fundamentación primera (cf. Apel, 1973 II, 405 ss.; Apel, 1976). El carácter reflexivo de una fundamentación última de la comunicación y la argumentación consiste en la explicitación de las condiciones que hacen posible a aquellas. En todo acto de comunicación y argumentación se halla presupuesta necesariamente, según Apel, una pretensión racional de validez intersubjetiva. A esto él le da el nombre de «*a priori* de la comunidad comunicativa ilimitada» (Apel, 1973 II, 157-435).

No se puede pensar, argumentar, criticar, tomar una decisión moral, antes de haber aceptado, «al menos implícitamente», las reglas del pensar, argumentar, etc., que descansan sobre la existencia de una comunidad comunicativa. No se puede salir del ámbito de la comunicación con la intención de establecer algo sobre ella. El ámbito de la comunicación constituye la base de toda acción racional. En quien «actúa con sentido» está presupuesta su participación como miembro en una comunidad comunicativa. Y quien niega esto, o se rehúsa a dicha participación, tiene que asumir también, necesariamente, el presupuesto de ese *a priori* de la comunicación para que tenga algún sen-

tido su negación, a menos que se trate de la acción negadora de un demente, la cual no es relevante filosóficamente. La negación o cuestionamiento de la existencia del mundo común de la comunicación y de nuestra participación en él, no puede menos que hallarse dentro del «juego de lenguaje trascendental de la comunidad de comunicación trascendental» (Apel, 1973 II, 414). Con esto pretende Apel llevar a cabo una radicalización filosófico-trascendental de la filosofía del Wittgenstein tardío (cf., también, 1973 I, 370 ss.)[3].

El objeto de la reflexión no es en este caso la conciencia, como en Kant, o también en Husserl, en la que finalmente recaerán las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino las condiciones intersubjetivas del conocimiento y de los actos comunicativos y argumentativos (cf. Apel, 1973 II, 169 ss.). La idea de Apel es mostrar que en el discurso racional no están implicadas únicamente presuposiciones de tipo semántico, que deben servir como condiciones de sentido, sino también presuposiciones de orden pragmático, esto es, condiciones de carácter esencialmente intersubjetivo y ligadas a nuestra práctica social, sin las cuales no sería ni siquiera concebible el ejercicio de nuestras capacidades racionales, críticas y argumentativas. El «hallazgo» de las condiciones intersubjetivas de posibilidad de la acción comunicativa y racional ha llevado a la pragmática trascendental a suscribir la divisa kantiana de un primado de la razón práctica sobre la teórica: el núcleo intersubjetivo de la racionalidad es prioritario con respecto a cualquiera de sus expresiones discursivas. Por eso Apel también ha inscrito su proyecto dentro del programa de una ética discursiva: toda expresión discursiva, sea la que simplemente quiere dotar de sentido y validez a sus proposiciones, o la que tiene pretensiones comprensivas más ambiciosas, se halla en el nivel de la comprensión intersubjetiva, en el nivel del diálogo y, en esa medida, presupone una ética (cf. Apel 1973 II, 397-405; Apel 1990)[4].

Así como Kant encuentra en la «apercepción trascendental» el «punto supremo», la condición más básica de la posibilidad de la experiencia, asimismo Apel pretende haber hallado en la «unidad intersubjetiva de la interpretación, como comprensión de sentido y como consenso veritativo», el punto más alto, la condición más básica de la argumentación y de la acción discursiva humana. Éste es un punto final del regreso reflexivo que no puede ser, a su vez, remontado (es un

3. Sobre el programa básico de Apel, cf. Apel, 1973 I, 9-76.

4. Este tópico supera los límites del presente artículo. Un buen compendio en nuestra lengua de la «pragmática trascendental» y de su relación interna con la «ética discursiva» puede verse en Cortina y Conill (1999).

Hintergebahres). Apel relaciona este principio no remontable con la idea, oriunda de Peirce, de una «comunidad ilimitada de la argumentación», y propone que ella debe reemplazar la noción kantiana de «unidad de la conciencia de objeto y de la autoconciencia», con el propósito de completar de modo pragmático-trascendental el proyecto original de la filosofía trascendental. El enfoque de la pragmática trascendental «se entiende, en esa medida, como transformación crítica de sentido de la filosofía trascendental que parte del *factum a priori* de la argumentación como de un punto de vista cuasi-cartesiano que no se ha de remontar» (Apel, 1973 II, 411 ss.; cf. Apel, 1973 I, 157-177). El principio establecido por la reflexión trascendental no puede tener a su base otro principio, es decir, él mismo no es a su vez remontable (o fundado) porque él enuncia, o saca a la luz, la condición básica de posibilidad que se halla presupuesta en todo acto discursivo, enunciativo, argumentativo o comprensivo. Si ningún acto discursivo puede ser tal sin presuponer necesariamente su inclusión en un ámbito intersubjetivo ilimitado, pero a su vez unificado (al menos idealmente), entonces ese ámbito intersubjetivo se revela como fundamento original de toda actividad discursiva.

3. *Aprioridad, demostración por presuposición y anti-escepticismo*

No se contaría con una buena caracterización del modo trascendental de hacer filosofía si no se tuviera en cuenta un rasgo específico de los métodos de reflexión trascendentales, el cual los diferencia de cualquier otro tipo de reflexión. En efecto, aunque los diferentes procedimientos de reflexión llamados trascendentales que han sido presentados pueden «sacar a la luz» muy distintas cosas (la unidad de la conciencia y las estructuras básicas de la captación sensible, en el caso de Kant, el yo puro y la estructura intencional de los actos conscientes, en el caso de Husserl, el esquema conceptual básico de la experiencia, para Strawson, y, por último, el presupuesto de la comunicación, en el caso de Apel), todos ellos coinciden en que el elemento sacado a la luz está dotado de un carácter *a priori*. ¿Qué quiere decir esto, exactamente? Que lo puesto a la luz por medio de la reflexión trascendental debe constituir la *condición necesaria de posibilidad* para que aquello que es objeto inicial del análisis (la experiencia, la acción comunicativa, etc.), tenga lugar. Que *A* sea condición de posibilidad de *B* implica que *A* es lógicamente prioritario con respecto a *B*; esto es, que *A* puede ser concebido sin *B*, pero no *B* sin *A*. Se solía, desde Kant, ligar a esta prioridad lógica las características de univer-

salidad y necesidad, por contraste con u oposición al carácter empírico y contingente que tiene lo condicionado (*B*: el objeto del análisis reflexivo). Así, la prioridad lógica de las llamadas condiciones de posibilidad sobre lo condicionado es la clave para la identificación de lo que es *a priori*, y la universalidad y la necesidad (o sea, el carácter no empírico) son, a su turno, los rasgos más característicos de lo que es considerado *a priori*.

Kant pensaba, por ejemplo, que una buena prueba de la aprioridad del espacio estaba constituida por el hecho de que no podemos concebir los objetos que nos son dados en la percepción sin el espacio, pero, en cambio, sí nos es posible concebir el espacio sin estos objetos. Es más, él creía que nos podíamos hacer una representación de este espacio puro o sin objetos. De aquí infirió el carácter no empírico de dicha estructura y esto equivalió, para él, a una demostración de su universalidad y necesidad (cf. *KrV*, A 23 s. = B 38 s.). El descubrimiento de algo prioritario en el esquema que nos permite comprender el mundo; algo que, además, no es susceptible de un posterior análisis (los llamados «particulares básicos») también equivalió, para Strawson, a una prueba de que se había de tener algunos elementos de ese esquema como universales e invariantes.

Estos dos ejemplos dan una muestra de aquello que, ante todo, está encarnado en el modo trascendental de hacer filosofía; a saber: la aspiración, muy antigua en la filosofía occidental, de establecer fundamentos evidentes y válidos universalmente, o sin ninguna restricción empírica. La defensa de esta aspiración, y la pretensión de cumplir con ella, se ve con claridad si se atiende a la estructura de la argumentación llamada trascendental.

El modelo trascendental de argumentación consiste en partir de un hecho y en mostrar que a la base de él yacen unas condiciones de posibilidad que están necesariamente presupuestas en él. Strawson ha querido hacer fuerte este modo de argumentación confrontándolo con la posición que niega o cuestiona el hecho del que se parte. Con eso también se hace patente la vocación anti-escéptica de la argumentación trascendental. El escéptico —es lo que se arguye— pretende negar, o cuestionar el hecho del que se parte, pero se sirve, al dudar, de las condiciones que hacen posible el hecho negado. En su duda se hallan igualmente presupuestas esas condiciones, si quieren ser dudas con sentido (cf. Strawson, 1959, 35).

Husserl también se sirve del expediente de la argumentación por presuposición para dotar de poder probatorio a los resultados de su método reflexivo. La combinación que él hace de este expediente con el ataque anti-escéptico es muy llamativa:

> Todo genuino escepticismo, sin importar su tipo o su orientación, se caracteriza por el principal sinsentido de que él presupone implícitamente en su argumentación, como condición de posibilidad de su validez, justo aquello que niega en sus tesis: uno se convence sin dificultad de que esa característica también se aplica para la argumentación en cuestión. Quien simplemente dice: pongo en duda la significación cognoscitiva de la reflexión, afirma un sinsentido. Pues declarando algo sobre su duda, reflexiona, y plantear esa declaración como válida presupone que la reflexión tiene realmente y sin lugar a dudas (para los casos presentes) el valor cognitivo puesto en duda, que ella no altera la referencia objetiva, que la vivencia prereflexiva no pierde su esencia en el tránsito a la reflexión (Husserl, 1950, § 79, 189-90).

Es común a los procedimientos trascendentales de hacer filosofía el hecho de que el expediente de la argumentación por presuposición y la necesidad de una refutación del escepticismo, constituyan las dos caras de una misma moneda. El pasaje citado de Husserl da de ello una muestra muy característica. No menos notable es, en ese mismo orden de ideas, la mutua articulación de la fundamentación reflexiva propuesta por Apel y el expediente de una autocontradicción performativa, el cual es usado para destruir pretensiones escépticas y relativistas, y para dotar, al mismo tiempo, de potencial probatorio a la misma reflexión trascendental.

El expediente argumentativo de la autocontradicción performativa es empleado por Apel para mostrar que todo intento de cuestionar el presupuesto básico de la argumentación, que es el llamado por él «*a priori* de la comunicación», o el presupuesto performativo en toda acción discursiva, tendría que aniquilarse a sí mismo, pues implicaría el cuestionamiento de aquello que, en cuanto acción comunicativa, le da razón de ser. Este expediente se articula internamente con la idea de una fundamentación última reflexiva, al punto que se puede pensar que se llega a ésta a través de él. Es ésta la razón por la que la pragmática trascendental favorece el modo de argumentación elénctico canonizado desde Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* y renuncia expresamente al proyecto de una fundamentación última de tipo axiomático y progresivo (cf. Berlich, 1982, 261 ss.; Apel, 1973 II, 405 ss.; Apel, 1976). Para Aristóteles, no es posible establecer una demostración directa del principio de no-contradicción en contra de las pretensiones escépticas sobre su validez. La única demostración posible de tal principio, de haber alguna, es la llamada elénctica o por refutación. Ella consiste en hacer patente la imposibilidad de la invalidez del principio de no contradicción «con sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en

cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta» (Aristóteles, *Met.*, 1006a).

La argumentación eléntica opera, no obstante, en relación con principios tan básicos y evidentes de suyo, que no pueden (ni necesitan) ser probados de otro modo. Pero eso es así debido justamente a su carácter tan básico. Y esta característica de la argumentación por refutación tiene una contrapartida: que lo que ella demuestra es muy poca cosa, esto es, una condición demasiado mínima del uso de la racionalidad como para ser tenido este expediente comprobatorio como método de validación de una estructura conceptual medianamente determinada y, en cuanto tal, capaz de ser enfrentada convincentemente a otras con las que no es compatible y que poseen un grado de determinación equivalente. De modo que la argumentación indirecta no tendría poder probatorio cuando quiere hacer valer el carácter básico de un esquema conceptual relativamente determinado —y no tan sumamente básico e indeterminado como el principio de no contradicción—, frente a un esquema alternativo con las mismas pretensiones de ser básico, pero también algo determinado. Piénsese, por ejemplo, en la defensa de la validez universal y necesaria de un principio como el de causalidad en contra de una visión empirista de él, o en la confrontación entre el esquema según el cual los cuerpos en el espacio constituyen los particulares básicos y otro de acuerdo con el cual son igualmente básicos los eventos en el espacio y el tiempo. De ahí que pueda decirse que lo que se gana en poder demostrativo mediante la argumentación indirecta —y mediante la argumentación trascendental, en la medida en que comporta esta misma estructura—, se pierde desde el punto de vista del alcance de lo demostrado por ella. Sobre esto volveré más adelante (cf. *infra* 4.4).

4. *Algunos problemas*

Quisiera insistir en el hecho de que el procedimiento trascendental de argumentación hace patente una antigua y muy comprensible aspiración de la filosofía: la de *establecer el fundamento de posibilidad de nuestra experiencia*. Siendo así las cosas, del éxito o fracaso del modo trascendental de hacer filosofía dependerá en buena medida el sentido de la actividad filosófica misma, por lo menos en una forma de ser de esa actividad que, si bien no tiene por qué ser la única, sí es, al menos, una en la que, repito, se plasma del mejor modo una de las aspiraciones más características del quehacer filosófico. Orientado por esta tesis básica quisiera hacer una breve revisión de algunas de las ob-

servaciones críticas que me parecen más llamativas en contra del modo de argumentación trascendental.

El debate en torno a los llamados «argumentos trascendentales» en las últimas cuatro décadas ha sido tan ingente —especialmente en el ámbito de la filosofía analítica—, que la presentación que haré aquí de algunos problemas a los que el tipo de hacer filosofía llamado trascendental da lugar, ha de ser forzosamente parcial y, si se quiere, incompleta. Pienso que de la confrontación crítica con el modo de filosofar trascendental se debe desprender tanto una consideración sobre el alcance y los límites del potencial argumentativo y cognitivo del discurso filosófico —sobre todo frente a la aparente contrapartida que el naturalismo, en asocio con la información que brindan las ciencias empírico-naturales, representa para él—, como una revisión de los métodos habituales de encarar los desafíos escéptico y relativista. Y esta última es la idea que está en el transfondo de esta presentación parcial de consideraciones problemáticas sobre el modo trascendental de filosofar.

4.1. *Naturalismo*

Una de las críticas más frecuentes al modelo de argumentación trascendental y a la teoría trascendental del conocimiento ha provenido del naturalismo filosófico. El sentido básico de la crítica consiste en sostener que la teoría trascendental del conocimiento tiene muy poco poder explicativo ya que ella moviliza *ad hoc* una batería argumentativa con el mero propósito de defender la necesidad de un presupuesto, pero no ofrece en realidad un relato explicativo de por qué éstas y no otras son las condiciones que nos permiten alcanzar el conocimiento. Una explicación más prometedora del modo como tiene lugar el conocimiento empírico puede ser ofrecida a través de un estudio empírico y causal de nuestros procesos habituales de cognición.

En el proyecto de la epistemología naturalizada, o también llamada por algunos evolucionista, se ha deseado entender la idea de esta teoría empírica de mayor poder explicativo como una propuesta de explicación del *apriori* kantiano (cf., por ejemplo, Lorenz, 1983; Vollmer, 1987, 126 ss.). Con todo, se ha de advertir que hay en este debate una concepción disparatada de los propósitos de la filosofía trascendental, pues ella no está interesada en una explicación empírica y causal del conocimiento, sino en un esclarecimiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia, que son lógicamente prioritarias respecto de aquello que hacen posible y, en esa medida, no pueden tener el mismo carácter de lo fundado, esto es, no pueden ser

ellas mismas empíricas. En otras palabras: el fundamento de la experiencia no puede estar en la experiencia.

Vistas así las cosas, teoría trascendental del conocimiento y naturalismo epistemológico no compiten entre sí, pues tienen campos de acción y propósitos diferentes. Otra cosa es sostener que no hay más explicación del conocimiento que la que pueda ser dada en los términos de las ciencias naturales, que la filosofía y la ciencia constituyen un continuo, como lo ha defendido W. V. Quine, y que la idea, poco informativa y de hecho poco explicativa, de un fundamento de la experiencia «por fuera» de ella, debe ser abandonada. En este caso sí tendríamos una situación en la que más que una crítica a la concepción trascendental de la filosofía, nos las veríamos con dos maneras irreconciliables de hacer filosofía. «Diálogo de sordos» se le llama a eso en el habla popular para indicar que no está teniendo lugar una confrontación articulada.

Con todo, al epistemólogo naturalista siempre cabría preguntarle si lo que él hace es realmente epistemología y no mera descripción de procesos fisiológicos de cognición. En otros términos, al epistemólogo naturalista cabría preguntarle si su explicación sobre el modo como opera nuestro aparato de cognición puede satisfacer las exigencias normativas del discurso científico y de la experiencia objetiva. Y lo que en buena medida busca una filosofía trascendental es ofrecer el fundamento de esas exigencias, las cuales, según él, no pueden tener un carácter empírico. Si es o no cierto que los criterios normativos de validez deben ser definitivamente no-empíricos es, a su vez, la cuestión que el filósofo trascendental debe dejar convincentemente resuelta.

4.2. *Verificacionismo*

Una crítica muy influyente, aunque no la más clara de todas, en contra de los llamados argumentos trascendentales fue propuesta por Barry Stroud en un clásico artículo publicado en 1968. Stroud analiza la estrategia argumentativa contra el escéptico en *Individuals* y muestra que esta estrategia no debe su poder a su carácter indirecto, es decir, a la pretensión de que el escéptico se refuta a sí mismo cuando al dudar de la existencia continua de cuerpos independientemente de la percepción, se sirve del esquema conceptual que le da sentido a su duda, sino que la refutación del escepticismo llevada a cabo por Strawson descansa sobre la aceptación del principio de verificación, esto es, del principio según el cual, dicho a grandes rasgos, si no se puede saber que una determinada proposición es verdadera o falsa, ella no tendría sentido.

Según Stroud, la prueba misma por la que tendría que ser inferido que los objetos externos continúan existiendo aparte de nuestra percepción, a partir del hecho de que tenemos un esquema conceptual invariante de acuerdo con el cual «pensamos el mundo como conteniendo particulares objetivos en un único sistema espacio-temporal» (Strawson, 1959, 15; Stroud, 1968, 245), ha de descansar en una versión del principio de verificación. Si es cierto que el escéptico duda de la existencia continua de los objetos no percibidos, y si, por otra parte, es cierto que pensamos el mundo como un conjunto de particulares objetivos en un único sistema espacio-temporal; entonces la pretensión de que el escéptico incurre en una autocontradicción es equivalente a la demostración de la dependencia de su duda respecto de la inevitable posesión del esquema conceptual mencionado. Y si esta dependencia se puede constatar, entonces se ha de poder inferir también la existencia continua de los objetos externos a partir de la posesión del esquema conceptual de acuerdo con el cual pensamos el mundo como conjunto de particulares objetivos en un único sistema espacio-temporal.

Para Strawson, en efecto, somos capaces de identificar y reidentificar particulares debido a que pensamos el mundo como un conjunto de particulares en un único sistema espacio-temporal. Esto equivale a la posesión de criterios para la reidentificación y a la satisfacción de esos criterios. Stroud piensa, sin embargo, que «la noción de existencia continua no percibida *no tendría sentido* sin la posesión de criterios de reidentificación, y si tenemos tales criterios, entonces *podemos conocer algunas veces* que los objetos continúan existiendo sin ser percibidos» (1968, 246-247; cursiva mía). A esto es a lo que él llama una versión del principio de verificación. De este principio no se sigue, sin embargo, que sabemos realmente, o que es verdad, que los objetos continúan existiendo sin ser percibidos. Para que esta última conclusión se siga, es necesario adicionar una premisa según la cual «*sabemos a veces* que los mejores criterios para la reidentificación de particulares han sido satisfechos» (*ibid.*, 247; cursiva mía). Y esta premisa es de carácter fáctico.

Stroud cree que Strawson está equivocado al considerar que el escéptico niega que los objetos continúan existiendo sin ser percibidos. En realidad, todo lo que hace el escéptico es mostrar que la creencia en la existencia continua no está justificada y esto quiere decir también que una negación de tal existencia sería igualmente injustificada. Éste es un punto central en todo este debate, pues la imposibilidad de justificar nuestra creencia en la existencia continua mostraría que la argumentación trascendental no podría tampoco tenerse como justi-

ficación racional segura de la proposición: «Existen objetos continuos independientemente de su percepción».

Así las cosas, Stroud lleva el procedimiento de argumentación trascendental a un dilema: sin el principio de verificación «el argumento de Strawson no tendría fuerza, pero con este principio el escéptico sería refutado directa y conclusivamente» y esto haría entonces innecesaria «la demostración de sus errores a través de un argumento indirecto, o trascendental» (*ibid.*).

Strawson respondió a esta crítica de un modo algo desconcertante, pues hizo manifiesta una suerte de aceptación resignada del pesimismo expresado por Stroud respecto al potencial probatorio de la argumentación trascendental. En efecto, en *Skepticism and Naturalism, some varieties* (1985), Strawson prefiere compartir el punto de vista de Hume y de Wittgenstein respecto al problema del mundo exterior, a buscar una solución argumentativa contra el escéptico. Esto equivale, para él, a adoptar una postura naturalista, o social-naturalista, con relación a la creencia en objetos exteriores, y con relación a otras creencias básicas (como la de la regularidad de la inducción, por ejemplo) y a no seguir insistiendo en una validación argumentativa de ellas, esto es, a renunciar a la solución del «problema del escepticismo» mediante un expediente argumentativo de tipo trascendental.

La decisión de Strawson de adoptar una concepción naturalista para encarar las objeciones hechas a su manera de argumentar contra el escepticismo le da pertinencia a una observación adicional acerca de la relación de la filosofía trascendental con el naturalismo. Se debe notar, ante todo, que a ese «giro naturalista», por así llamarlo, de su filosofía, Strawson le pone un acento moderado; «naturalismo no reductivo», o «católico», es la expresión que usa (también habla de «naturalismo liberal», «suave» [Strawson, 1985, 1; 40 ss.]), con el fin de que sólo opere como antídoto contra el escepticismo y no se cruce con las funciones del análisis conceptual, es más, no caiga en algunos excesos del naturalismo reduccionista que chocarían con la actividad del análisis conceptual. El principal problema del «naturalismo reduccionista», o «estricto», reside, para Strawson, sin embargo, en que «socava la validez de las actitudes y reacciones morales y presenta el juicio moral nada más que como vehículo de la ilusión» (*ibid.*, 40). Y esto debido a que se trata de un punto de vista objetivo sobre el comportamiento humano que al permitir dar una explicación causal de nuestra conducta, no deja cabida a sentimientos y reacciones morales subjetivas. Según Strawson, aquí pasa algo semejante a lo que ocurre con creencias básicas puestas en entredicho por el escéptico; a saber: que no podemos brindar una plena justificación racional para ellas, aunque

sí podemos mostrar que nuestra disposición a tenerlas por verdaderas es *natural*. Para Strawson es indispensable distinguir estas dos especies de naturalismo. En primer lugar el llamado no reductivo, que no es más que una actitud filosófica cautelosa respecto del poder de la argumentación y que, en concordancia con eso, sabe que frente al desafío escéptico con relación a ciertas creencias básicas no puede más que mostrar que no todo lo que tiene que ser creído puede por ello ser justificado. Y el otro tipo de naturalismo, el reductivo, o reduccionista: una actitud filosófica que obedece a estándares de explicación racional basados en la explicación causal y que puede atentar contra algunas de las convicciones a las que estamos inclinados por la naturaleza, según el sentido no reductivo o católico de este último término.

Más que útil, esta distinción delata una tremenda ambigüedad: por una parte se ha de ser naturalista cuando de mostrar la impotencia de la argumentación se trata, es decir, cuando se requiere evadir el juego del escepticismo filosófico. Pero, por otra parte, se ha de evadir el naturalismo cuando su visión omniabarcadora y su poder empírico explicativo amenazan con responder a la exigencia de justificación racional para ciertos comportamientos humanos por medio de un relato causal de nuestra conducta. Y esta ambigüedad no parece muy aceptable. Strawson deja aquí el mal sabor de haber puesto al naturalismo contra el naturalismo sin aclaración convincente, sólo porque algo (también inexplicable) no lo deja ser en paz un naturalista reduccionista.

4.3. *Esquemas alternativos*

Stephan Körner (1969) también formuló una importante crítica al modo trascendental de argumentar y filosofar al sostener que no es posible asegurar *absolutamente* la unicidad ni la indispensabilidad de un esquema conceptual. Dichas unicidad e indispensabilidad podrían ser aseguradas, según él, a lo sumo *relativamente*. Körner funda su posición en la existencia de esquemas conceptuales alternativos. Pero esto no le da, en realidad, mucha fuerza a su contra-argumentación y deja aún abierta la posibilidad de alegar en favor del hecho de que la existencia de esquemas alternativos no excluye comparación o traducción de ellos entre sí, cosa para la cual sería necesario suponer un esquema conceptual más básico que sirva de condición de posibilidad para dichas comparación y traducción[5]. Pienso que la posición de Körner se haría más fuerte si en lugar de hacerla descansar en el he-

5. Para ver una argumentación en esta línea, cf. Shaper (1972).

cho de la existencia de esquemas alternativos, la basara en lo que podría llamarse la «concebibilidad del relativismo».

La tesis de la concebibilidad del relativismo parte de que no es constatable la existencia de un esquema conceptual independientemente de la estructura y usos lingüísticos que han surgido en un determinado contexto cultural e histórico[6]. La idea es que si un esquema de pensamiento de la realidad sólo es concebible al interior de un conjunto de prácticas lingüísticas establecidas histórica y culturalmente, entonces, por contra, la idea de un esquema conceptual único y universal, subyacente a todos los esquemas conceptuales alternativos, no es en sí misma concebible, pues ella implicaría que podríamos «salir» de nuestro punto de vista parcial para adoptar la visión universal o imparcial. Y esto equivaldría a ver desde ningún punto de vista, lo cual es imposible.

Si el relativismo conceptual, así expuesto, es una posición correcta, entonces el camino argumentativo en favor de la unicidad y necesidad absolutas de un esquema conceptual se halla cerrado. Sí se puede, por supuesto, demostrar que una determinada estructura de pensamiento, o la posesión de un lenguaje, hace posible nuestra experiencia y nuestra comprensión del mundo, al punto que sin aquélla, ésta no tendría lugar efectivamente; pero esta estructura de pensamiento y este lenguaje son los que de hecho existen en un ámbito cultural e histórico. Así, su carácter necesario, o indispensable, para la comprensión y la estructuración de nuestra experiencia, es condicionado, relativo, y este factor no riñe con su naturaleza convencional y contingente.

Vale anotar que el mismo Strawson ha sido consciente de las limitaciones de la argumentación trascendental frente a esta crítica y por ello ha resuelto favorecer también una forma de trascendentalismo moderado en el que ya no se lucha a muerte por defender la necesidad absoluta de un único esquema conceptual presuntamente subyacente a «cualquier concepción de la experiencia que nos resulte inteligible» (Strawson, 1997, 71), sino que se da por satisfecho con «comprender con claridad los rasgos más generales de nuestra estructura conceptual, tal y como es de hecho —se pueda o no demostrar la necesidad de esos rasgos—» (*ibid.*, 72). En este punto Strawson vuelve a hallar sosiego en una concepción wittgensteiniana: «lo que es básico desde un punto de vista filosófico» son las «formas de vida». «Lo que se ha de aceptar, lo dado —se podría decir—, son formas de vida» (Wittgenstein, 1984, 572; citado también por Strawson, *ibid.*).

6. Una buena defensa de esta perspectiva la ofrece Whorf (1998).

Pero en cuanto la concepción de las formas de vida como lo básico no excluye el convencionalismo y no puede ser tenida como solución racional a la pregunta por las condiciones fundamentales de posibilidad de una experiencia, entonces no puede ser aceptable, sin más, para el filósofo trascendental. Es más, podría incluso decirse que esa concepción no satisface para nada su aspiración fundamentadora. La posición trascendentalista moderada, perfectamente compatible con la concebibilidad del relativismo y con el convencionalismo, implica el abandono de un aspecto esencial de la reflexión trascendental al adoptar la idea de que la relación de necesidad en que se halla la experiencia con sus condiciones de posibilidad no es *lógica* (es decir, que estas condiciones no son lógicamente prioritarias con respecto a ella), sino que se trata, más bien, de una noción de necesidad, entendida como indispensabilidad, la cual no excluye que la relación de dependencia de lo condicionado con respecto a sus condiciones sea empírica, fáctica.

4.4. *Circularidad*

Contra la filosofía trascendental también se ha elevado el cargo de circularidad. Hans Albert (1980, 11-15) muestra que todo proyecto fundamentalista no puede menos que estar preso del famoso trilema de Münchhausen: o incurre en regreso, o incurre en círculo vicioso, o tiene que apelar a una interrupción arbitraria, o sea, dogmática, de la cadena fundamentadora. El proyecto fundamentalista trascendental de Apel no escaparía a este destino (cf. Albert, 1975). Apel solía defenderse de este ataque insistiendo en el hecho de que a esta dificultad se expone un procedimiento axiomático de fundamentación, pero no uno reflexivo, como el suyo, y ha concentrado su defensa en un rechazo del cargo de arbitrariedad (Apel, 1976). Pero éste es sólo uno de los cuernos del trilema y frente al cargo de circularidad la pragmática trascendental no parece haber dado una respuesta convincente. No entraré aquí a ver esa polémica en detalle. Prefiero más bien llamar la atención sobre el pasaje quizás más clásico de la obra de Kant acerca del modo trascendental de argumentar, con el objeto de mostrar cómo de ahí se podría seguir el cargo de circularidad y por qué. Mi opinión es que si de ahí se puede desprender con justicia dicho cargo, se puede también achacar a todo modelo de fundamentación racional que tenga la misma estructura.

Kant sostiene, en un conocido pasaje de la *KrV*, que una proposición sintética como «todo lo que sucede tiene su causa» se prueba de una manera *sui generis*, en comparación con proposiciones que deben

su carácter apodíctico a una forma de comprobación directa a partir de conceptos. Según él, una proposición como la mencionada comprueba su validez «indirectamente» por medio de la referencia de los conceptos contenidos en ella «a algo completamente contingente, a saber, la *experiencia posible*», y por eso no puede ser captada directamente con plena certeza. Y continúa Kant:

> De ahí que ella [se refiere a la proposición en cuestión, LEH] no sea un dogma, aun cuando desde otro punto de vista, a saber, desde el único campo de su uso posible, esto es, la experiencia, pueda ser probada completamente y de modo apodíctico. Ella se llama, empero, *principio* (*Grundsatz*) y no *axioma* (*Lehrsatz*), aun cuando tenga que ser probada porque *posee la particular propiedad de que ella misma hace primero posible el fundamento de su prueba; a saber, la experiencia, y siempre tiene que estar presupuesta en esta última* (*KrV*, A 737 = B 765; la última cursiva es mía).

La experiencia es el fundamento comprobatorio (*Beweisgrund*) del principio «todo lo que sucede tiene su causa», pero este principio es, a su vez, fundamento de posibilidad de la experiencia y se halla siempre presupuesto en ella. Al punto que la experiencia no tendría lugar sin él. Pero la validez objetiva del principio se puede tener como comprobada porque la experiencia, que él hace posible, tiene lugar.

Algunos autores han insistido en el hecho de que no tenemos aquí un procedimiento circular de argumentación (cf. Aschenberg, 1982, 267 ss.; Grundmann, 1994, 231), cosa que, en apariencia, desafía una lectura desprevenida del pasaje referido, guiada ella por el más sano sentido común. Me parece, con todo, que el centro de la cuestión reside en saber cuándo y por qué hay aquí circularidad, y no simplemente en sostener si la hay o no. Cuando la filosofía trascendental presenta pretensiones fundamentadoras y comprobatorias hay evidentemente un círculo. Ahora bien, si se tiene en consideración que el pasaje aquí comentado figura, justamente, en el contexto de la comparación que hace Kant entre los procedimientos de comprobación matemáticos y los filosóficos; y que, pese a lo distintos de estos procedimientos entre sí, Kant desea hacer valer de todos modos un procedimiento *sui generis* de demostración filosófica que deje claridad sobre el carácter no dogmático, sino demostrativo (aunque no matemático), de la aceptación de los principios de la experiencia, entonces no puede caber duda significativa sobre el hecho de que estamos frente a un flagrante *circulus in probando*.

Pero si la filosofía trascendental no exhibiera en este contexto pretensiones fundamentadoras y demostrativas, sino que se limitara a

defender una necesaria, es decir, en este caso, una inevitable relación de mutua referencia entre los principios, entendidos como reglas de la estructuración de la experiencia, y esta misma experiencia, entonces no tendríamos una estructura circular de argumentación, sino más bien, justamente, una muestra de mutua referencia entre experiencia y regularidad racional que no tiene la pretensión de dotar de apodicticidad a los principios que dan una determinada estructura a la experiencia. Y esta muestra de mutua referencia tiene que consistir también, entre otras cosas, en un reconocimiento de los límites de la argumentación filosófica, pues el carácter necesario o inevitable de la mutua referencia está íntimamente ligado al hecho de que no nos es posible ver por fuera de nuestro modo de experimentar lo que constituye lo más característico de nuestra experiencia. Lo que queda por resolver es si este reconocimiento podría ser aceptado como propio por el filósofo trascendental. Creo que no por cualquiera, sino por uno que resolviera ser moderado. Pero entonces habría que preguntarse aún si una filosofía trascendental sin altas pretensiones fundamentadoras tiene el mismo interés y significado que la que sí las tiene.

4.5. *Alcance y potencial de la argumentación trascendental*

La elevadísima aspiración de la filosofía occidental que está encarnada de forma tan ejemplar en el modelo trascendental de filosofar y argumentar, se puede ver compendiada en la idea de que la validez del esquema conceptual que es hallado como fundamento de posibilidad de la experiencia no depende ni de una decisión, ni es arbitraria, ni contingente, ni empírica. La validez del esquema conceptual depende, antes bien, de que él es una condición necesaria de nuestra experiencia y de nuestro conocimiento. El carácter reflexivo del procedimiento argumentativo trascendental obliga, sin embargo, a plantear un cuestionamiento crítico muy persuasivo acerca del verdadero alcance de la argumentación trascendental. Este cuestionamiento se basa en el hecho de que ese carácter reflexivo está estrechamente vinculado a lo que suele llamarse procedimiento, o método regresivo de demostración, y consiste en sostener que es muy poco lo que alcanza el modo trascendental de hacer filosofía, es decir, que demuestra muy poca cosa.

Se ha de llamar la atención, antes que nada, sobre el hecho de que la argumentación regresiva, ligada —repito— al carácter reflexivo de los procedimientos filosóficos trascendentales, afecta su carácter y potencial probatorio. Pues esto significa que parte siempre de un *factum* dado y en tal sentido no puede considerarse que satisfaga el *desi-*

deratum de ser fundamentadora, ya que el establecimiento de las condiciones de posibilidad del *factum* del que se parte —que son descubiertas por la reflexión trascendental—, y el *factum* mismo, se hallan en una relación de dependencia no aclarada por el filósofo trascendental. De aquí se sigue que lo que el procedimiento trascendental de argumentación prueba es o bien muy poco, es decir, tiene muy poco alcance, o no es nada, es decir, no prueba nada en estricto sentido, sino que presupone algo hipotéticamente basado en la aceptación de determinado hecho (la experiencia así y no de otro modo). Esto es, tendría la siguiente estructura: *si* la experiencia es así, y no de otro modo, entonces es necesario que estén a la base éstas y aquellas condiciones de su posibilidad, pues si no, la experiencia así entendida (lo cual puede también significar, por supuesto, «así interpretada»), no tendría lugar. El punto de la crítica es que esto prueba sólo hipotéticamente que la experiencia sea así, pero no más; es decir, no excluye que pueda ser entendida de otro modo.

Una buena muestra del poco alcance de la argumentación trascendental sería el resultado al que llega la pretendida fundamentación última propuesta por la pragmática trascendental a través de la reflexión sobre el *factum* de la comunicación. Como vimos, Apel denomina a ese resultado el *a priori* de la comunicación, sin establecer de un modo más determinado qué es eso, o qué lo estructura de la manera más básica. Pero por el uso de la argumentación elénctica para el establecimiento de esta fundamentación última se puede inferir que, en realidad, todo lo que resulta demostrativamente de la pragmática trascendental es una comprobación indirecta, o por negación, del principio de no contradicción, o, al menos, de algo con su mismo *status*: el requisito básico de la comunicación y la argumentación es la no contradicción. Ahora bien, quien niegue o se rehúse a la comunicación y la argumentación por medio de un acto comunicativo está incurriendo en una violación de dicho principio, o de algo tan básico, general e indeterminado como ese principio. Por tanto, tiene que reconocer que está haciendo uso, en su acción comunicativa, de la condición que quiere negar por medio de ella. Esta condición no es nada menos que la no contradicción, o algo tan básico como ella. Pero tampoco nada más.

Que la argumentación trascendental no prueba en estricto sentido nada, sino que establece hipotéticamente un presupuesto a partir de la aceptación, ella misma soportada sólo fácticamente, de un hecho determinado, es algo que queda claro si se atiende al hecho de que el presupuesto que posibilita el hecho del que se parte, sacado a la luz por la reflexión trascendental, ha de ser necesario para que

tenga lugar el hecho mismo, pero no en un sentido lógico, o apodíctico —como cuando decimos que dos más dos son *necesariamente* cuatro—, sino necesario en el sentido de *indispensable*. Según una observación crítica ya aludida atrás, condición necesaria, o presupuesto necesario, en este último sentido, puede significar condición fáctica o relativa de posibilidad. Y esto va de la mano de una imposibilidad de establecer unicidad y necesidad absolutas del esquema conceptual. Pero, además, significa que hay una relación de dependencia tal entre el *factum* aceptado y sus condiciones de posibilidad, que si se pudiera aceptar otro *factum*, o el mismo pero con otras características, quedaría en entredicho el resultado de la reflexión trascendental.

Si, por ejemplo, se interpreta la experiencia como un enlace asociativo de percepciones, a la manera de Hume, y no como una conexión necesaria de representaciones, no se tendría que presuponer una conciencia que unifica estas representaciones según leyes universales y absolutamente invariantes, como lo pensaba Kant. Esa relación de dependencia de las condiciones de posibilidad respecto del *factum* del que se parte afecta a tal punto el potencial probatorio de la argumentación trascendental, que podría muy bien afirmarse que la demostración regresiva no es el medio más expedito para el establecimiento de una fundamentación primera. Y si ella no lo es, entonces: ¿quién, o qué, lo sería? Lo primero que se ocurre responder es: el método sintético y progresivo de demostración. Este último siempre se ve abocado, no obstante, a los líos relacionados con el fundamentalismo primero, y el principal de ellos, visto desde hace mucho tiempo, ya por Aristóteles y después por Sexto Empírico, es el que aparece recientemente sintetizado en el famoso trilema de Münchhausen. Quizás todo esto haga tan atractivo el abandono de las pretensiones racionales fundamentalistas y dé mucho valor a la idea de que en filosofía no se puede partir desde un principio, pero no porque lógicamente no se pueda, esto es, porque sea, digamos, *necesario* no hacerlo, sino porque para nuestra capacidad de comprender y razonar es, sencillamente, *inevitable*.

BIBLIOGRAFÍA

Aersten, J. A. (1998), «Transzendental (II. Die Anfänge bis Meister Eckhart)», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1.360-1.366.

Albert, H. (1975), *Transzendentale Träumereien. K.-O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hoffmann und Campe, Hamburg.

Albert, H. (1980), *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr (Siebeck), Tübingen.
Angelelli, I. (1972), «On the Origin of Kant's "Transcendental"»: *Kant-Studien*, 63, 117-122.
Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, vols. I-II, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Apel, K.-O. (1976), «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des «Kritischen Rationalismus»», en B. Kantischeider (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Universität Innsbruck, Innsbruck, 55-82.
Apel, K.-O. (1990), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1982.
Aschenberg, R. (1982), *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart.
Baumgarten, A. (1926), *Metaphysica*, en: *Kants gesammelte Schriften* (AA), vol. 17 (*Kants handschriftlicher Nachlaß*, vol. IV, *Metaphysik*), ed. por la Academia Prusiana de las Ciencias, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig.
Berlich, A. (1982), «Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letzbegründung», en W. Kuhlmann y D. Böhler (eds.), *Kommunikation und Reflexion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 251-287.
Cortina, A. y Conill, J. (1999), «Pragmática trascendental», en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje* II (Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía), Trotta, Madrid, 137-166.
Gilson, É. (1977), *Elementos de filosofía cristiana*, trad. de A. García Arias, Rialp, Madrid.
Grundmann, Th. (1994), *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik*, Schöningh, Paderborn.
Hinske, N. (1968), «Die historischen Vorlagen der kantischen Transzendentalphilosophie»: *Archiv für Begriffgeschichte*, 12, 86-112.
Hinske, N. (1970), *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart.
Hoyos, L. E. (1999), «Significado y banalidad del escepticismo filosófico»: *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 109, 53-84.
Hoyos, L. E. (2001), *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo* XVIII, Siglo del Hombre/Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Husserl, E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, ed. de W. Biemel, Nijhoff, Den Haag.
Husserl, E. (1950a), *Cartesianishe Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. de S. Strasser, Nijhoff, Den Haag.
Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), según la primera y segunda ediciones originales, ed. de R. Schmidt, Meiner, Hamburg.
Kant, I., *Kants gesammelte Schriften* (AA), ed. de la Academia Prusiana de las Ciencias, vol. 18 (*Kants handschriftlicher Nachlaß*, vol. V. *Metaphysik*), Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1928.

Körner, St. (1969), «The Impossibility of Transcendental Deductions», en L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, Open Court, La Salle, Ill., 230-244.

Leisegang, H. (1915), «Über die Behandlung des scholastischen Satzes, *Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft»: *Kant-Studien*, 20, 403-421.

Lorenz, K. (1983), «Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie», en K. Lorenz y F. M. Wuketis (eds.), *Die Evolution des Denkens*, Piper, München/Zürich.

Niquet, M. (1991), *Transzendentale Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Pinder, T. (1986), «Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs «transzendental» in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A 11 f./ B 25)»: *Kant-Studien*, 77, 1-40.

Shaper, E. (1972), «Arguing transcendentally»: *Kant-Studien*, 63, 101-116.

Strawson, P. F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London/New York.

Strawson, P. F. (1985), *Skepticism and Naturalism, Some Varieties*, Columbia University Press, New York.

Strawson, P. F. (1997), *Análisis y metafísica, una introducción a la filosofía*, trad. de N. Guasch G., Paidós/ICE/UAB, Barcelona.

Stroud, B. (1968), «Transcendental Arguments»: *The Journal of Philosophy*, LXV/9, 241-256.

Stuhlmann-Laeisz, R. (1991), «Transcendental», en H. Burkhardt y B. Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia, München, 906-909.

Tonelli, G. (1964), «Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der Kritik der reinen Vernunft»: *Archiv für Begriffgeschichte*, 9, 233-242.

Vollmer, G. (1987), *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Hirzel, Stuttgart.

Wittgenstein, L. (1984), *Philosophische Untersuchungen*, en *Werkausgabe*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Wittgenstein, L. (1984a), *Über Gewißheit*, en *Werkausgabe*, vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Whorf, B. L. (1998), «Science and Linguistics», en J. B. Carroll (ed.), *Language, Thought and Reality* (*Selected Writings of B. L. Whorf*), The MIT Press, Cambridge, Mass., 207-219.

LA MUERTE EN EL HORIZONTE TEÓRICO DE LA METAFÍSICA

Jorge Ibáñez

¿Tiene la metafísica algo que decir sobre el problema de la muerte? Plantearse una pregunta de esta índole no equivale a hacerse cuestiones del estilo de si tienen la psicología, la medicina o el derecho algo que decir sobre la muerte. No nos preguntamos por un saber performativo al que se interroga sobre sus capacidades de adaptación a un territorio límite y en cualquier caso, desde un aspecto u otro, frustrante. Como el mismo Aristóteles dice al comienzo de su *Metafísica*, nos interrogamos acerca de un saber que surge del ocio y de la admiración, y que no tiene, ciertamente, ninguna utilidad práctica (*Met.* I 1, 981a). Pero con esta pregunta acudimos también, sin más preámbulo, a la razón primera y última de la metafísica misma, que no será ciertamente la puesta en práctica de ninguna habilidad orientada al servicio de un fin, sino algo así como el indispensable despliegue de *lógos*; es decir, no tanto de una racionalidad extensiva y comunicativa como de un decir intensivo y llevado al borde de lo indecible, de una ficción que no finge, de una poesía que no poetiza; de algo en fin que, sin llegar a ser *ser*, constituye, a modo de *esperanza racional*, mucho más que un comportamiento cualquiera regido por la *doxa* o por la superstición. Y si decimos «al borde de lo indecible», ello no debe ser entendido tanto en el sentido de una apofasis mistificante, sino en el sentido con que, por ejemplo, Wittgenstein habla de lanzarse contra los límites del lenguaje[1]. Ciertamente, lo ético, que sólo puede expresarse desde lo extremo, desde los márgenes, no es todavía lo

1. L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, 3 (*Wittgenstein und der Wiener Kreis*), Suhrkamp, Frankfurt a, M., 1984, pp. 68, 93 y 117; cf. también L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, trad. de F. Birulés, Paidós, Barcelona, 1990.

Unausprechliches del final del *Tractatus*, esto es: lo místico. La metafísica bombea lenguaje hacia el territorio no ya del silencio, no ya del tabú, no ya de lo desconocido, sino hacia el territorio incognoscible que persiste en nuestro pensamiento como *Ding an sich*, como *lo real*, como *substantia*, poco importan aquí los nombres de eso irreductible como *límite*, como *estructura de emplazamiento*, más allá de la cual ya nada es y que, sin embargo, no deja emplazarse —decirse y pensarse— dentro de lo que es. La metafísica, al bombear lenguaje hacia *eso indecible*, reconoce por de pronto que el lenguaje mismo procede, en su origen, de ese mismo territorio enigmático por el que se pregunta, procede de esta misma inefabilidad. El sentido se obtiene a partir de un esfuerzo sobre el sinsentido, pues lo dado es eso, el dato es ése: un sinsentido de partida. El origen es pues lo que está un poco antes y se hace explícito un poco después como una huella ya imborrable, pero no siempre visible. La reducción neurológica aplicada al problema del origen del lenguaje supone un salto para esquivar el problema metafísico, del mismo modo que la aclaración analítica de los paralogismos de la razón supone, al margen del provecho que se pueda extraer de ella ante la tentación dogmática de la metafísica, una suerte de cercenadura o pérdida de una necesidad no satisfecha y frustrada. Desde la neurología y en parte también desde una antropología positivista, este problema metafísico aparece tratado como un falso problema. Pero ello es así porque ni una ni otra se fijan en el origen del lenguaje como en la estructura que emplaza una intencionalidad en el apostar y no otra; o bien ven la estructura (como una vitrina vacía), o bien ven las ideas (como los objetos de la vitrina *sin* el orden y la disposición que ésta les impone). De este modo, las apuestas del lenguaje dejan de tener relevancia, deja de ser importante que ganen o pierdan, no se comprende el juego por el que se interesan y pasan a ser simples procesos que se describen, igual que podría describirse la superficie de un cuadro de Velázquez con criterios topográficos y semióticos, como si se tratara de un partido de tenis en el que, por la causa que fuere, el espectador ni vería ni oiría la pelota. La metafísica, de un modo radical y siempre crepuscular, insiste en el sentido del mismo *sinsentido*, reivindica la comprensión de la forma como fuerza (*enérgeia*), apela al lenguaje como intención y no mera posición, como colisión y no simple comparación o correlación, como implicación en lugar de mera *theoría*. Y no sólo esto llamado metafísica, pues también de un modo siempre «boreal» muchas disciplinas son capaces de ir a este origen que se despliega a sí mismo permanentemente sin borrar la intención original, o de saber reseguir el rastro indeleble y a la vez invisible de esta intención. Se trata de un

modo de pensar —no ya de un «estilo», sino de una actitud— que sabe reconocer en lo irreductible el nudo mismo de lo interesante, en lo limítrofe lo fundamental, y en lo nuclear lo que siempre se oculta. Precisamente, el que éstas no son meras formas de hablar, lo demuestra la cuestión de la muerte[2].

Por lo demás, si nos planteamos esta pregunta como arranque es porque nada en torno a ella puede darse por sentado: ni que la metafísica sea algo que, efectivamente, diga nada plausible[3] ni que, propiamente, la muerte sea un problema[4]. Lo que sigue no constituye una respuesta cerrada a una pregunta abierta; más bien buscaremos cerrar la pregunta para hacer más productivas las respuestas en su carácter abierto e ilimitado, para que esté claro a lo que se responde y a lo que se deja sin responder, pero también para que quede claro que la indeterminación en el responder no invalida ni deslegitima el derecho al preguntar, el derecho al pensar. Por de pronto, esta pregunta expone como problemas tanto la metafísica, en términos implícitos, como la muerte, ésta de un modo explícito. Los problemas son los obstáculos que se cruzan en una investigación. Derrida nos recuerda en su primer libro sobre la muerte que son también, y a la vez, protecciones, proyecciones y pliegues, lo que protege y lo que sobresale (Derrida, 1996, 32). Pero aquí partimos directamente de dos puntos problemáticos. Si se trata de dos obstáculos pertenecientes a otra investigación que vendría de más atrás y seguiría una vez resuel-

2. Para una orientación básica en el tema de la muerte y la metafísica debe acudirse a dos textos magníficos: Fink (1969) (para lo dicho sobre el problema de una razón esperanzada: p. 72) y al primero de los dos últimos cursos de Emmanuel Lévinas leídos en la Sorbona, el sobrecogedor «La mort et le temps», publicado en *Dieu, la mort et le temps*. Con un sesgo más orientado hacia la filosofía en diálogo con la biología, es de referencia obligada el libro de J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*. Sobre la perplejidad ante la finitud de la propia vida y la conciencia del límite, está el muy melancólico, brillante y repleto de sugerencias *Apories* de Jacques Derrida. Véase además la pequeña bibliografía contenida en la nota 4.

3. Sobre la problematicidad histórica y conceptual del término «metafísica» —y que nosotros aquí asumiremos casi como un genérico pero a la vez irreductible sinónimo de filosofía, de *prôté philosophia*—, así como sobre sus conflictos de legitimación actual, véanse las entradas «Metaphysik» y «Metaphysikkritik» del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. de J. Ritter y K. Gründer, Schwabe, Basel/Stuttgart, 1980, V, pp. 1.186-1.294.

4. Evidentemente, no es la muerte en sí lo que se presenta como problema, sino la adecuación social, cultural, ética (o religiosa) en un contexto histórico determinado. Sobre este punto, la bibliografía es ingente, pues tanto la historiografía, la antropología, la medicina como la misma filosofía ensayística se han visto interpeladas por eso que el historiador francés Philippe Ariès ha denominado la muerte robada o la muerte negada. Véase sobre este problema las obras consignadas en la bibliografía del mismo Ariès, Thomas, Baumann, Aracil o Becker.

tos éstos, eso es algo que, también, aunque sólo en parte, iremos viendo en lo que sigue. No obstante, cuesta imaginarse algo más importante, en términos absolutos, que la muerte y que la metafísica[5], a no ser sus contrarios o sus reversos —entiéndase que «contrarios» y «reversos» es aquí prácticamente un modo de hablar—: el nacimiento por un lado y por el otro una suerte de conocimiento asentado sobre bases sólidas, universales, irrefutable más allá del carácter falsable que domina el conocimiento científico y más acá de la cuasi inefabilidad de lo metafísico, pero ávido de ambos en la medida en que pueda aprovecharse de los dos de un modo no restrictivo ni coactivo. Esta suerte de conocimiento es —volvemos a ella— eso que llamamos ética, la cual no debe ser vista como un asunto meramente proposicional o como un tramado de estructuras con potencial cognitivo, sino como un asunto activo y argumentativo, y por lo tanto como un conjunto de acciones *problemáticas* capaces de expresar e imprimir un carácter en el territorio en el que la libertad y la necesidad se confunden. La ética es la antesala desde donde se va *hacia* y se vuelve *de* la metafísica, del mismo modo que el nacimiento es, y no solamente según el tópico de los estoicos, la condición previa de todo morir, la larga o breve antesala del morir mismo. Para dejar de estar vivo hay que haber vivido antes, y a la complejidad de un organismo se corresponde la complejidad (el lujo) de su final[6]. Pero la estrecha relación entre nacimiento y muerte no debe plantearse ni en términos de causa y efecto ni, de un modo igualmente esquemático, como la vinculación que pueda haber entre una inversión y un dispendio. El esfuerzo de la vida no se *malbarata* en el lujo de la muerte, aunque la biología y la física puedan verlo ocasionalmente así (Ferrater Mora, 1979, 80 ss.). Tanto desde una perspectiva ética como metafísica, ambos momentos están demasiado estrechamente vinculados por un esquema que los condiciona y los conforma en términos de reciprocidad. El mismo misterio del nacimiento —el *de dónde*— se corresponde con el de la muerte —el *hacia dónde*—. Se trata de una aparición y una desaparición en el límite. Para decirlo en griego, son fenómenos en los que la Moira y el *nómos* se pasan una suerte de testigo, primero hacia adentro de la vida humana, después hacia afuera

5. Cf. por ejemplo Kant, *Crítica de la razón pura*, B XIV, donde la metafísica aparece como el impulso reflexivo capaz de sobreponerse a toda recaída en la barbarie, y naturalmente también los célebres pasajes laudatorios contenidos en «La arquitectónica de la razón pura» (B 860-B 879).

6. Para las gradaciones que le hacen corresponder a cada complejidad del ser la de un dejar de ser que le es propio y proporcionado, Ferrater Mora (1979) aporta una información ordenada y fundamental.

de la vida humana, ambos con la tarea de repartir, de distribuir a cada uno lo suyo[7]. De este modo, y en tanto que se produce una determinación desde el afuera hacia el adentro, o desde el no-ser hacia el ser —y viceversa: del ser hacia el no-ser—, podemos decir que el nacimiento es a la ética lo que la muerte es a la metafísica. O lo que es lo mismo: que la ética es al nacer lo que la metafísica es al morir. Pero debemos dejar para más adelante la aclaración de los términos en que se establece este «ser a» que liga la cuaterna formada por los ejes ética, metafísica, muerte y nacimiento, que es también el cuadrado donde se dirime el contencioso entre el ser y el no ser. Digamos únicamente que si en el territorio de la ética y del nacimiento se da una especie de principio de esperanza desgarrador, en el territorio del fenecer y de la metafísica lo que se ofrece es un procedimiento de desesperanza consoladora, y que si en el primero lo que se activa es una fuerza de desgaste y construcción, en el segundo se activa otra de destrucción y a la vez de conservación. Pero diciendo esto enseñamos unas cartas que todavía no tienen ni sentido ni valor a estas alturas del juego.

Si se asume aquella *metaphysica naturalis* de que hablaba Kant como un impulso inalienable de la condición humana (*Crítica de la razón pura*, B 21-22) igual que la muerte constituye un factor innegable que condiciona retroactivamente esta vida humana, y si se acepta también el hecho de que el decir de la metafísica es un decir que se desliza más allá de lo cognoscible —al igual que, aparentemente, sucede con la muerte—, entonces podemos comenzar a atisbar un rasgo común no solamente para la presunta problematicidad de los dos campos —el de un decir más allá de lo que se puede saber y un ser *de algún modo* más allá del ser *vivo*—, sino también para un esclarecimiento recíproco, en la medida en que este esclarecimiento, más que propiamente una fundamentación a la que nunca se podría llegar, ayuda a la vida humana. Añadamos además aquí que si, de algún modo —mediante la memoria, mediante los rituales funerarios—, el estar muerto puede seguir significando un estar entre los vivos *para los vivos*, también en la metafísica, pero no ya mediante el recuerdo de lo que fue y el trato con sus despojos, sino mediante eso que al comienzo hemos denominado *lógos*, acudiendo a una palabra que es

7. Sobre la dualidad puesta en el límite entre Moira y *nómos*, así como el parentesco etimológico entre ambos conceptos, véase el estudio clásico de Cornford sobre el tema desplegado en los dos primeros capítulos de *From Religion to Philosophy* (1912) (tr. cast. de A. Pérez Ramos, *De la religión a la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1984, especialmente p. 50).

más pozo y más caverna que fetiche, pues es más fácil entrar en ella y no salir que transportarla y ofrecerla junto a un manual de uso, también en la metafísica, como decimos, y mediante este *lógos*, el no ser puede significar un modo del ser, una desabsolutización de lo que es, que deja así de oponerse substantivamente a la idea de ser para pasar a constituir uno de sus momentos cualitativos, en el sentido en que ya Aristóteles reconocía a la cualidad (ese *poión* inequívocamente derivado de *poiéin*) una *quiditas*, un qué ser, *sed non simpliciter* (en la traducción de Guillermo de Moerbecke)[8]; es decir, *no* como algo irreductible en su *simplicitas*, *no* como un sin-número (*aplôs*), sino como algo plural y diverso, de lo que también es «lógicamente» legítimo decir *qué es*. Pero así hemos alcanzado el momento en el que conviene aclarar qué entendemos aquí por *lógos*. El *lógos* consiste, dicho con la mayor sencillez, en un modo de decir tal que logra que lo que es y lo que no es aparezcan enfrentados bajo el signo de una simultaneidad, bajo la égida —o bajo el resguardo— de un mismo momento que muestra y une, pero no resuelve, sino que empuja hacia adelante esta tensión. El *lógos* se muestra así como *dialógos* entre lo que es y lo que no es, entre lo presente y lo ausente, entre los vivos y los muertos, entre lo necesario y lo posible, entre lo abierto y lo cerrado. Si se piensan todas estas categorías de un modo sincrónico, como partes constitutivas de un mismo momento del pensar, y ajenas, aunque condenadas a la secuencia del relato y de la *escritura*, entonces se entiende mejor por qué el *lógos* es mucho más que un recordar y un reconocer. Lo ausente, lo que no es y comparece en el ámbito del *lógos*, no actúa como lo que fue o lo que ha sido; más bien como la misma sombra que proyecta junto a sí lo que es, y sin la cual lo que es sería simplemente espectral, algo vendido al *diábolos*, como el pobre Peter Schlehmil.

El esclarecimiento orientativo de las vinculaciones entre el no ser y el ser en lo que podríamos denominar comunidades de ritual o de concepto, tiene, además, una dimensión ética que, al extraer su fuerza del «milagro» que es siempre todo nacimiento, viene a sujetar o articular la cuestión de la muerte en la secuencia de un ciclo vital que, si en ciertas tradiciones religiosas se ha querido y podido explicar mediante doctrinas de transmigración y reencarnación —y en última instancia de resurrección—, actualmente se concibe o bien biológicamente como una suerte de «ley» de vida o bien metafóricamente

8. *Met*. VII 4, 1030a. Evidentemente, para consultar la traducción latina de Guillermo de Moerbecke puede acudirse a la edición trilingüe de la *Metafísica* aristotélica editada por García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

—y, por lo tanto, desplazadamente— como un inevitable viaje a lo desconocido, unido al mismo viaje de la vida y anclado en su sentido o sinsentido. Estos mitos y estas explicaciones retrotraen el problema de la muerte a un territorio de fe en las sociedades tradicionales y de resignación mejor o peor llevada en las sociedades modernas, cuya acelerada propensión al cambio suele traer consigo un proceso de arrasamiento en aquellas estructuras de anclaje entre generaciones distintas, que son incapaces de compartir modelos de vida —y que cuando los redescubren, éstos han perdido ya todo su significado para pasar a ser algo parecido a caricaturas intergeneracionales—. No es difícil percatarse, en esta situación, de que, del mismo modo que el diálogo entre jóvenes y ancianos se ha vuelto en extremo dificultoso —o el diálogo entre la salud y la enfermedad, reducido a una estructura de riesgo—, el «diálogo» entre vivos y muertos, entre lo que es y lo que no es, se ha convertido en una misión o bien por completo imposible, o bien celebrada en el recodo más o menos desesperado de cualquier experiencia personal. Mucho puede aprenderse de esta reinvención individual y solitaria de la sensatez. Pero por su misma condición solitaria, sus redescubrimientos ritualistas no dejan de mostrar un tinte de neurosis, justificado o no, que las invalida como modelos a seguir. Son, más bien, indicios de una necesidad rebrotando bajo el manto de la destrucción de todo modelo capaz de pensar conjuntamente la esfera de lo que es con la de lo que no es, la de los vivos y los muertos.

En el desorden de donde resurgen estas estrategias de vida lo que se pone de manifiesto es una viva, una aguda nostalgia por una estructura de orden estable que garantice la comunidad entre los muchos modos de decirse del ser. A estas estrategias, en la medida en que pueden representar una suerte de *conatus* de lo sensato, puede ayudárseles si se les devuelve la legitimidad del ser como predicado por encima de nociones de utilidad, bienestar o finalidad. Del mismo modo que, ya desde el principio, hemos dejado claros las nulas posibilidades de aplicación práctica de la metafísica y el nulo valor de una pregunta del estilo ¿de qué sirve la metafísica para eso o aquello?, ha llegado ahora el momento de recuperar un discurso metafísico para la vida (y la muerte) más allá de sus revisiones críticas, filológicas, hermenéuticas o historiográficas. Pensar la metafísica como un pensamiento vivo, ¿qué es lo que eso significa? Y además, referirse a ella como a un pensamiento vivo que tiene en la muerte su razón primera y última, ¿no es eso una especie de sarcasmo?

La sujeción de la muerte como finitud a la deseada infinitud de la vida, o por lo menos de lo existente, de lo que es, fue sin duda, y es

todavía hoy a otros niveles, uno de los primeros acicates para lo que aconteció en la antigua Grecia, y en poco más de dos siglos, desde Tales hasta Platón y Aristóteles, y lo que marcó esta actividad que desde entonces llamamos filosofía. Es ejemplar, al respecto, los términos en los que Aristóteles alude a la añagaza, por llamarla de algún modo, con que el pensamiento establece unas bases sólidas desde las que hacer frente a la permanente mutación de todo, al fluir imparable de las cosas en el tiempo:

> La doctrina de las Ideas se les ocurrió a los que la adoptaron por el hecho de haberse persuadido de la verdad de los argumentos heraclíteos, según los cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre, de modo que, si ha de haber ciencia y comprensión de algo, debe haber otras naturalezas permanentes, aparte de las sensibles (*Met*. XIII 4, 1078b).

Si hay un rasgo común al enfoque filosófico frente al religioso y mítico, de los que indudablemente parte y a la vez supera, este rasgo es el esfuerzo por pensar en términos de dominio lo que la religión plantea en términos de sacrificio, y por lo tanto de proyectarse o anticiparse a aquellos percances que el mito expone como una ley oscura a la que hay que someterse, apaciguándola y no ofendiéndola. Podemos decir que la muerte es, de todos, el mayor percance; es un contratiempo contra el que, indefectiblemente, avanzamos y cuya consumación supone el acabamiento de todo tiempo. Los rituales religiosos, así como los mitos que los sustentan, buscan establecer un trato apaciguador con ella —con ese contratiempo, subrayando, a menudo festivamente, su carácter excepcional—, reconcilian y religan el ser con el no-ser, lo que desaparece con lo que comparece. Pero la filosofía, aunque puntualmente pueda ofrecer, o haya podido ofrecer también un arte del bien morir, en su más radical designio lo que busca es vencer a la muerte, y ello por una razón tan sencilla de formular como cargada de consecuencias e implicaciones complejas e inabarcables: sin un dominio sobre la muerte, la apuesta por el conocimiento no tiene ningún sentido. Aquí es donde, por decirlo de algún modo, tocamos el meollo del problema. ¿Tiene la metafísica algo que decir sobre la muerte? Por de pronto podemos asegurar que todo lo que la metafísica ha dicho ha sido un decir *en contra* de la muerte, no un salir a su encuentro, ni tan siquiera para verla cara a cara, sino un ir en su contra, ganarle terreno. Este terreno ganado no pocas veces ha consistido en la conceptualización abstracta de una creencia religiosa, y por lo tanto en algo desvinculado de toda estructura mítica petrificada en un dogma.

Naturalmente que aquí puede alegarse la célebre sentencia de Platón expuesta en el *Fedón*, según la cual, «si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o éste sólo podemos adquirirlo una vez muertos» (*Fedón*, 67a). En este contexto, y en otros parecidos, Platón llega a jugar incluso con las palabras al equiparar el cuerpo (*sôma*) con la tumba (*sêma*) —algo que, por lo demás, constituía un tópico en la tradición órfica[9]—. También se da, por otra parte, una poderosa ambivalencia en la palabra *sêma*, que es al mismo tiempo signo y tumba (túmulo, señal de un entierro). El cuerpo es a la *psyché* y al *nôus* lo que la tumba al cuerpo: un estuche, un resguardo, pero también un indicador, el espacio de un interés (de un *inter esse* con otros cuerpos) lanzado a los avatares del mundo de la vida. Por encima de estos avatares, el fundamento y la posibilidad de cualquier saber están por así decirlo siempre fuera, y trascienden los límites que encajonan y a la vez significan esto que un sujeto en medio de la tempestad, o de la mera navegación de la vida, anhela saber. Pues saber equivale aquí, ni más ni menos, a la percepción orientada hacia una tierra firme que se expresa como lo absoluto, lo puro, «lo siempre existente e inmortal, [lo] que se mantiene idéntico [consigo mismo]» (*Fedón*, 79d). Pero también aquí, en el esfuerzo platónico por hallar un saber absoluto más allá de las contingencias del *sôma*, lo que está latente es precisamente una apuesta *en contra* de esta muerte que Sócrates —un Sócrates ciertamente más devoto que el escéptico e indiferente de la *Apología* (29a)— afronta no solamente con serenidad, sino incluso con una cierta satisfacción:

> Pero sabed bien ahora que espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo; pero que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaría por encima de cualquier otra cosa. De modo que por eso no me irrito en tal manera [por morir], sino que estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos (*Fedón*, 63c).

De nuevo el concepto de Moira sirve para ilustrar esto en sus orígenes con precisión, no solamente con respecto a la idea de reparto (entre los justos y los injustos, entre los deudores y los acreedores, entre los que pillan y los que dan), sino también, y en un sentido mucho más profundo, con respecto a la posibilidad de una verdad sustantiva. Este espacio en el que la filosofía parece retornar argumentativamen-

9. Véase también, por ejemplo, *Fedro*, 250c, *Gorgias*, 493a y *Crátilo*, 400c.

te al territorio del mito[10] nos recuerda el origen religioso, o cuasi religioso, del mismo pensar que se adentra en los confines de lo que es y no es, de lo que cambia y lo que permanece. De este origen no solamente se desprende el lugar común de la identidad entre bondad y verdad (como correcta adecuación a un método contrastado de conocimiento) —y por extensión entre éstas y un concepto moral de belleza—, que perdura hasta Descartes y Spinoza y todo el racionalismo anterior a la Ilustración, y que con diversas variaciones (piénsese en las tres *Críticas* kantianas) se adentra hasta el XIX. Se desprende, sobre todo, la búsqueda de un fundamento sólido, inmutable y garante del conocimiento, de una causa a la que sea posible denominar «Dios» o «Naturaleza» o «fin final», y que articule cualquier posibilidad de orden, de regularidad: un modelo de tiempo circular o cíclico ante el que la irreversibilidad de los cuerpos vivos, que nacen, crecen, envejecen y mueren, sea pura contingencia frente a una necesidad de orden superior y por supuesto estable —un don frente al que lo vivo sea un dato, una *natura naturans* sustentando una *natura naturata*—. El encuentro de este fundamento —o la constatación de su falta— puede considerarse la preocupación común explícita en la llamada filosofía presocrática, preocupación que Aristóteles, en su conocido repaso de la filosofía anterior a él en el primer libro de su *Metafísica*, sintetiza como la búsqueda de «cierta naturaleza (*physis*), ya sea una o más de una, de la cual se generan todas las demás cosas, conservándose ella» como un fundamento estable (*Met*. I 3, 983b). La Moi-

10. Recuérdese que Sócrates (*Fedón*, 61e) se dispone en sus últimas horas a *diaskopeîn kaì mythologeîn* acerca del Hades, no a «examinar y relatar mitos», como traduce con una cierta ambigüedad en su versión, por otra parte excelente, Carlos García Gual (Platón, *Diálogos*, III, Gredos, Madrid, 1986, p. 34); es decir, no a examinar (hermenéutica, críticamente) y relatar unos mitos, como si éstos fueran complemento directo de los dos verbos, sino conjuntamente a «examinar a fondo» o «reflexionar sobre» (*diaskopeîn*) lo que hay en el Hades, y a relatar o contar cosas, a «mitologizar», en un sentido mucho menos fuerte de lo que podría significar para nosotros «fabular» (*mythologeîn*), acerca de lo que pudiera haber allí. La conjunción de ambas actividades, una estrictamente reflexiva (la *diaskopia*) y otra narrativa o discursiva (*mythología*), muestra de un modo soberbio lo que podríamos denominar la especulación metafísica, a la que nos hemos referido más arriba como a una ficción que no finge y una poesía que no poetiza. La mezcla de relato y de rigor (formal) argumentativo en los diálogos de Platón constituye, como es sabido, algo más que un rasgo estilístico del pensamiento platónico. El recurso al mito cumple una tarea que sobrepasa la de la mera Ilustración. Más bien se trata como de la materia con que se equipa un pensar al adentrarse en lo inmaterial, o de las andaderas del pensar cuando se adentra hacia lo apenas pensable, lo apenas decible, y en cualquier caso lo absolutamente imposible de conocer en el sentido positivo y falsable de las ciencias. Por lo demás, recuérdese la etimología que Platón propone en el *Crátilo* para el Hades, que no se derivaría de *aidoûs* (lo invisible), sino de *eidénai*, «por el hecho de «conocer» todo lo bello» (*Crátilo*, 404b).

ra —o *las* Moiras, ya que según Hesíodo éstas eran tres: Cloto, la que teje los hilos de la vida, Lákesis, la que los divide, y Atropos, la que los corta (*Teogonía*, 218)— constituye la ley que distribuye, desde el no ser hacia el ser, un territorio propio, tanto para los inmortales como para los mortales. Y si para los primeros este territorio es fundamentalmente un espacio —para Zeus los cielos, para Poseidón los océanos, y para Hades el submundo—, para los segundos el espacio es, además, un tiempo. No hace falta hacer grandes despliegues argumentativos para intuir lo que esto supone para aquellos mortales que, estando dotados de un pensamiento intencional organizado conforme a fines (de eso que los griegos denominaban *diánoia*), se enfrentan a esta doble limitación. La racionalidad humana opera entonces como una actividad *desterritorializadora* y *destemporalizadora*. Disuelve la cruz limitante de las coordenadas espacio-temporales en una suerte de invocación y refundación del espacio y el tiempo, a partir de la cual surgen las zonas sagradas y los templos, pero también las ciudades y las rutas comerciales. Y no es algo que careza de importancia el que Eugenio Trías haya situado en un verdadero centro nuclear de su filosofía la vinculación no solamente etimológica de las palabras «templo» y «tiempo» (a partir del *témnein* y *témenos* griegos), sino también, y sobre todo, la existencia de una isotopía entre estas palabras y aquellas otras que implican medición, ordenación, distribución[11]. Igual que no hay Moira sin *nómos*, no parece admisible pensar el límite sin cuidar las artes fundacionales de los lugares humanos. En cualquier caso, la tarea de la Moira se traslada así, o si se prefiere: se *proyecta* así a las tareas humanas, que tanto si se orientan hacia la satisfacción de necesidades primarias como a formas de organización social y simbólica más o menos complejas, se guían según una racionalidad que, ciertamente, no puede ser reducida a meras tareas instrumentales o comunicativas, pues lo que se pone en juego junto a la vida humana es también un problema de origen y de destinación —de sentido, en fin—, que no puede ser zanjado como un mero extravío patológico. Puesto que está ahí el hecho de que morimos, de que somos pero no seremos, está ahí también con plena legitimidad el anhelo por pensar sobre lo que es y no es, sobre lo que fluye y lo que permanece, sobre lo que retenemos (o nos retiene) y lo que se nos escapa (o nos empuja).

11. Véase especialmente *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 1994, pp. 94 ss. y 103 ss. y *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, pp. 193 ss. También pueden consultarse las referencias de Cornford a la etimología de *templum* (*op. cit.*, pp. 47 ss.) y el libro de J. Ryckwert, *The Idea of a Town*, Faber & Faber, London, 1976.

El *nómos*, en tanto que asunción humana de las tareas distributivas y limitantes de la Moira, supone la ordenación del tiempo y del espacio según esa racionalidad que engloba tanto el mito como la ley, el rito pleno de contenido y la mera formalidad que articula las normas sociales admisibles en una comunidad. El *nómos* es el concepto hecho territorio, es el reino de la medida. No obstante, y si nos alejamos de los griegos y acudimos a la reinvención moderna de lo humano, damos entonces con un poderoso relato filosófico, por llamarlo de algún modo, que sabe explicar la tarea primera de la razón no como una secuencia productora de normas y leyes (de límites), sino precisamente como esa *desterritorialización* y *destemporalización* a la que hemos aludido hace un momento[12]. Lo primero que hace la razón humana cuando se enfrenta a la parte que la Moira le asigna, y que consiste en un espacio finito pero abierto, y un tiempo limitado pero cargado de posibilidades, de novedades, de ocasiones, la primera cosa que hace según este relato, es disolver las franjas cíclicas y limitantes que gobiernan el mundo de la naturaleza no racional. Para comprender mejor este proceso de desterritorialización disponemos de la singular interpretación que hace Kant del *Génesis* releído como la historia natural de la razón humana en su ensayo *Conjeturable comienzo de la historia de la humanidad*, publicado en 1786[13]. Kant establece aquí cuatro momentos de la razón conformes a su despliegue, que se expone como una progresiva sustitución del instinto —«esta voz de Dios» (p. 147)— por el aprendizaje de la desmesura. Estos cuatro momentos se corresponden, por lo demás, y aunque de un modo un tanto grosero, ello es cierto, con la tarea desarrollada en las tres *Críticas*. El primer momento es el del conocimiento y sus límites planteado en términos de

12. Sobre una cierta dialéctica de la desterritorialización y la reterritorialización como tarea histórica de la razón véase lo que dice Deleuze en sus conversaciones con Claire Parnet a propósito del hombre como «animal desterritorializado»: «Cuando se nos dice que el homínido retira del suelo sus patas delateras, y que la mano es primero locomotora y más tarde prensil, de lo que se nos está habñando es de umbrales [...] de desterritorialización, pero con la consiguinete reterritorialización complementaria: la mano locomotora como pata desterritorializada se reterritorializa en las ramas de las que se sirve para pasar de un árbol a otro; la mano prensil como locomoción desterritorializada se reterritorializa en elementos arrancados, adaptados, llamados herramientas, que va a esgrimir o propulsar; pero la herramienta «bastón» es una rama desterritorializada» (G. Deleuze y C. Barnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977; trad. cast. de J. Vázquez, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1997, p. 151).

13. I. Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Meiner, Hamburg, 1973, pp. 47-64. De las varias traducciones que hay al castellano de este texto, me remitiré, para las citas, a la última aparecida, «Comienzo presunto de la historia humana», en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, tad. cast. de J. Alcoriza y A. Lastra, y ed. de J. L. Villacañas, Alba, Barcelona, 1999.

diversificación de la dieta mediante el ejercicio de un esquema de pensamiento analógico que compara e imagina o presume similitudes. El segundo momento se orienta hacia las formas de organización social, que Kant, muy atinadamente, no centra en el supuesto problema de la propiedad sino en el de la carga sexual y la economía social que se deriva de ella; aquí se opera un mecanismo inverso al del primer momento: si con respecto al alimento el ser humano incrementa y varía su dieta, con respecto a la sexualidad, al percatarse —según Kant— de que su libido no sigue ciclos naturales, sino que está por así decirlo siempre dispuesta gracias a la imaginación, descubre que sometiendo a la primera a un régimen de renuncia y autocontrol incrementa los fervores de la segunda, y con ello también incrementa cualitativamente el placer por medio de una sublimación de los sentidos en los sentimientos. Con el primer paso, acontecía esta desterritorialización a la que ya nos hemos referido: el territorio pasaba a ser el territorio del alimento, y al diversificarse la alimentación, se diversificaba el territorio. El segundo paso, sin embargo, supone una destemporalización, cuyas consecuencias son inconmensurables: mediante el retardo y la ocultación —«la hoja de la higuera fue por lo tanto el producto de una manifestación de la razón mucho mayor que la mostrada en los primeros pasos de su desarrollo» (p. 150)— el ser humano se hace dueño del deseo, y con ello cree adueñarse también del tiempo. El tiempo humano ya no se somete a los ciclos naturales, sino que los reinventa o los imita, como, por ejemplo, mediante la agricultura y el pastoreo; tampoco se deja dilapidar mediante una imaginación sin freno, sino que se reorienta hacia los ritos sociales, que regulan las formas aceptables de emparejamiento y establecen cuáles son los tabúes y las prohibiciones, por medio de las cuales el tiempo se coagula, para licuarse de nuevo únicamente en la zona sagrada de la celebración y el rito. Al poder deslindador del conocimiento le sigue el establecimiento de límites del deber. A esta reinvención del espacio y del tiempo como productos de la cultura le sigue, lógicamente, y atendiendo sobre todo a la fuerza destemporalizadora de la segunda, «la reflexiva expectación de lo futuro» (p. 150); el sueño de la inmortalidad surge como respuesta «culta» a la frustración que supone la finitud de todo lo que se levanta sobre la naturaleza sin dejar, por ello, de *ser* naturaleza. Sin embargo —especula Kant—, «ambos [el hombre y la mujer] previeron con temor, tras una vida de penalidades, y al fondo de la escena que se pintaba ante ellos, aquello mismo que afecta a todos los animales sin que, no obstante, se inquieten por ello; esto es, la muerte; y les debió de parecer acertado remitir a los usos de la razón la culpa de todo e incriminarlos por ello. De este modo, vivir a través de la propia descendencia, que acaso su-

friría menos penalidades, o incluso también hacer las penas más llevaderas como miembros de un clan, convirtióse acaso en la única perspectiva consoladora capaz de mantenerlos en pie» (p. 151). El cuarto y último paso es aquel que acaba de elevar a un plano de igualdad al ser humano «con todos los seres racionales, sea cual sea su rango», al convertirlo en fin de lo que es y jamás en medio para que algo sea. Este cuarto paso consiste en la asunción plena de eso que racionalmente todavía titubea en el tercer paso mediante la culpabilización de la razón a causa de una angustia extraña y exclusivamente humana, que no es otra que el acceso al no saber de la muerte, que es lo que aprenden Adán y Eva al comer el fruto prohibido del árbol del conocimiento, según el relato del *Génesis* (2, 17) que Kant parafrasea aquí. Significativamente, este último paso no es más que una suerte de acceso a la autoconciencia que se derivaría de los tres anteriores. El horizonte que se abre con él constituye también el último trayecto —frustrado— del viejo Kant: el regreso de la metafísica a la física, intento que marcará su obra más tardía[14] y que, a guisa de tarea pendiente para la generación del idealismo se prolongará o bien en la *Naturphilosophie* schellinguiana o bien será dejado definitivamente de lado mediante la hipóstasis hegeliana de lo absoluto en y a partir del espíritu.

En este mismo ensayo de Kant se expone, según la formulación más ingenua posible —y por lo tanto, en cierto sentido, del modo más libre y desasistido posible—, el programa que supone este retorno de la metafísica (de la ley positiva, del *nómos*) a la física (a la ley natural, a la Moira). Se trata de una sorprendente paráfrasis rousseauniana para resolver la contradicción entre los «dos» Rousseaus que Kant había percibido leyendo los discursos del ginebrino sobre el progreso de las artes y el origen de la desigualdad entre los hombres por un lado, y por el otro el *Contrato social* y el *Emilio*. La frase que sintetiza este programa es célebre, y establece la habitual dialéctica ilustrada entre la naturaleza y la cultura —de hecho, entre un tiempo cíclico, un tiempo sin tiempo, que es el de la naturaleza y el de Dios, y un tiempo progresivo, un tiempo que todo lo arrastra y lo abandona a su paso, que es el de los hombres (p. 154)— en unos términos que sólo se resolverían hasta alcanzar un «arte perfecto que vuelva a ser naturaleza», lo cual, añade Kant, «es el fin final de la destinación (o determinación: *Bestimmung*) moral de la especie humana» (p. 155).

Permítasenos ahora dar un pequeño paso atrás. Esta transformación en naturaleza de la disposición libre del ser humano constituye

14. Véase la excelente edición del *Opus postumum* a cargo de Félix Duque (Anthropos, Barcelona, 1991).

una poderosa variación moderna del programa ético de Spinoza, que en lugar de conversiones y mutaciones parecía proponer una suerte de *regressus*, duro y penoso, sin duda, a eso que es *como lo que es* mediante una esforzada autotransparencia. Spinoza, con su *Ética*, en lugar de naturalizar el carácter positivo de la razón y la apuesta por la libertad, buscaba liberar y hacer positivo el carácter natural, *fisico* y corporal de esta razón humana. Quizá por ello el tema de la muerte aparece en su gran libro relegado a una solución de compromiso, apenas consoladora, apenas inteligible, hasta el punto de que su demostración de la inmortalidad de la *mens* humana, en la quinta parte de la *Ética* y a partir de la proposición XXI, no puede ser leída sin una sonrisa en los labios. Pero tampoco entraremos ahora a calificar el valor —o el coraje— de esta sonrisa. Si nos referimos ahora, y como de paso, a Spinoza, es precisamente para señalar su carácter de vía muerta en la estación de partida de la Modernidad con respecto a los itinerarios que, históricamente por lo menos, lo dan por superado[15]. El que escribiera una ética transvestida de metafísica —o mejor aún: que su metafísica fuera de hecho una ética—, y que esta ética pretendiera ser expuesta *geométricamente*, esto es algo cuyas implicaciones apenas logran explicarse acudiendo a los lugares comunes del cartesianismo y el racionalismo del XVII. La trama de conceptos que Spinoza teje a partir de las definiciones iniciales, y que sin duda pretende ser algo más, muchísimo más, que una mera trama de escritura y de *lógos*, se nos antoja no obstante como una apuesta lanzada a una misión que la consumación histórica de lo moderno tiende incesantemente a convertir en una misión no solamente imposible, sino incluso indeseable. Pero en este carácter incesante de lo incómodo en Spinoza, o incluso de lo desagradable, está su gran fuerza, pues es este mismo rasgo el que nos obliga a ver qué es eso que consideramos agradable, eso que nos agrada oír y decir, y en definitiva eso que nos complace pensar. La corrección kantiana de la filosofía espinocista —y que, tampoco esta vez podría explicarse sin más acudiendo al debate sobre el espinocismo impulsado por Jacobi[16]— proyecta su larga sombra sobre la filosofía moderna. Esta sombra se ratifica profundamente y se solidifica en la crítica hegeliana a Spinoza, centrada, como se sabe, en un doble reproche: la inexistencia en Spinoza de un momento nega-

15. Sobre esto, véase el excelente estudio de Negri sobre la antimodernidad de Spinoza, contenido en A. Negri, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, trad. de R. Sánchez Ceclillo, Akal, Madrid, 2000. También P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris, 1990.

16. Véase de Kant «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», también en *En defensa de la Ilustración*.

tivo del ser, sin el cual no es concebible que la sustancia pueda acceder a la existencia[17], y la «destrucción» en su filosofía del «principio de la subjetividad, de la individualidad», y con ello «el momento de la conciencia de sí en la esencia»[18]. Al reprocharle Hegel a Spinoza que en su filosofía nos encontremos únicamente «con la generalidad» y «no con la conciencia de sí», se consuma conceptualmente este destino moderno occidental centrado en la individualidad subjetiva, que convierte en incesantemente desagradable los enfoques de Spinoza, haciéndonos acaso olvidar que los totalitarismos ideológicos del Estado moderno se derivan de esta misma subjetividad, y no, ciertamente, de la supuesta «destrucción» espinocista del individualismo. Pero esto es ahora arena de otro costal. Queda así también claro en qué consiste la consumación idealista de la corrección kantiana a los esfuerzos espinocistas para somatizar y hacer física la razón, con lo que ello supone de afirmación de las potencias del cuerpo, del conocido «nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo» (*Ética* III, prop. II, escolio). El interés de Kant para hacer racional el cuerpo entendido como un sujeto de libertad, con el subsiguiente esfuerzo por negarlo sometiéndolo al dictado de la imperativo categórico y del *Sollen* (de ese deber prendido de una orden interiorizada y ferozmente inaudible), nos lleva, por lo menos históricamente, a la absolutización del sujeto y a la reducción de la *physis* como un momento negativo que debe ser *relevado* (*aufgehoben*) en la marcha hacia una positividad de lo absoluto, que ya sólo puede comprenderse como conciencia de sí institucionalizada en el Estado. Sin embargo, esto no sucede, o por lo menos no en la *Fenomenología del espíritu*, sin un resto irreductible de gasto imposible de asimilar por las mismas fuerzas de la racionalidad, que quedan, por así decirlo, cortadas en su fundamento más abismal y oscuro.

Así hemos apuntado —aunque haya sido muy someramente y prescindiendo de las otras vías muertas de lo moderno (como la de Schelling), o aquellas que recogen lo moderno como algo girando ya sobre sí mismo (como Kierkegaard o Nietzsche)— aquel resquicio por el que la Modernidad echa a perder conceptualmente el problema de la muerte y, con ello, echa a perder la metafísica, que sólo de un modo titubeante se recupera a sí misma o bien enmascarando una ética o bien enmascarándose tras ella[19]. El comentario que hace Lévinas de la

17. Véase también la lectura que hace Lévinas (1993, 83 ss.) de la *Lógica* hegeliana.

18. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, trad. de W. Roces, FCE, México, 1995, p. 308.

19. Sobre la imposibilidad de comprender ontológicamente la aniquilación absoluta que supone la muerte desde la *Lógica* hegeliana, véase Lévinas, 1993, 91.

Fenomenología del espíritu dilucidando el ingreso de la muerte —y *los muertos*— en el *ethos* de la Modernidad es, al respecto, ejemplar y en extremo representativo[20]. Las contraposiciones entre familia y Estado, entre la muerte como el supremo maestro en la guerra y la inhumación del muerto como el último recogimiento familiar, y en definitiva la contraposición, mucho más fuerte, entre dos leyes, la ley del *Urgrund* que reclama su tributo y la del Estado que se erige positivamente a sabiendas de que «la justicia es discordia» —como dice Heráclito en un fragmento célebre (Diels, 22 B 80)—, todo ello hace pensar en una suerte de actualización de la ancestral distribución de roles entre la Moira y el *nómos*, y también en las tensiones no resueltas por Kant en el tránsito, para decirlo a partir de una referencia sencilla, del tercer al cuarto paso de la razón. Volvemos, en este aspecto, al mismo territorio del que surge la filosofía —y la metafísica— como un decir y pensar más allá de la *physis*, más allá de lo visible y de las «cosas sensibles». Pero ahora la «naturaleza permanente, a parte de la sensible» (*Met.* XIII 4, 1078b), ya no se propone como la indispensable estructura sobre la que ha de erigirse el conocimiento, el sólido espacio desde el que es posible su progreso; ahora se ofrece abiertamente como la sustancia de un *ethos*, de una organización social y un engarce entre el individuo (el sujeto) y la comunidad, concebidos dialécticamente, horizontalmente contrapuestos y enfrentados también en sus respectivas expectativas de finitud: la comunidad devorará a sus individuos para no morir ella, y cambiará la muerte concreta de cada uno de sus miembros a cambio de postergar siempre su propia muerte abstracta. Esto que en la *polis* griega era algo evidente de por sí, núcleo de una ética «política» básica de afirmación y sustento de la propia ciudad, ahora pasa a ser el asunto de un drama histórico en el que la idea misma de la muerte se hace cada vez más intolerable y se oscurece en un dispositivo ideológico orientado según los intereses del poder[21]. Aquel tercer momento de la razón todavía culpable, para el que Kant fijaba en la familia y en la descendencia el sueño frustrado de la inmortalidad, se proyectaba en el cuarto momento hacia un horizonte de potencial paz perpetua basada en una suerte de racionalidad común. Sobre la imposibilidad de que la paz triunfe sobre la guerra o de que la vida transfigure la muerte reduciéndola a un mero percance somático, Hegel eleva un con-

20. Lévinas, 1993, 92 ss. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, tr. de W. Roces, FCE, México, 1966, el comienzo de la parte dedicada al espíritu, especialmente pp. 265-286.

21. Véase sobre esto el artículo «La ideología de la muerte» en Marcuse, 1970.

cepto de ley que participa de la ley oscura retornando la razón ilustrada y su irresoluble contradicción entre sujeto y comunidad al espacio del *lógos* que, a su vez, se convierte entonces en un arma en manos siempre inapropiadas. El *lógos* debe comprenderse entonces como una razón que surge del conflicto, del *agón*, y no del acuerdo ni de la abolición del conflicto, pues tal abolición conduce a una razón indiferente ante la que el ser deja de ser sin ni tan siquiera oscurecerse como no ser: su presunto triunfo sobre la muerte se consuma a costa del desvanecimiento de la vida tras su propia condición espectacular. Pero este *lógos*, en su imparable impulso, acaba por negar la muerte precisamente en aquel espacio que le tenía reservado como el más propio; y no ciertamente porque le fuera propio, sino porque era el apropiado. Los muertos que la familia recoge en su seno acaban negando la legitimidad de esta muerte que los Estados administran como sacrificio en el altar de sus conflictos de intereses. En un horizonte internacional-planetario, la muerte heroica pierde todo su valor y sentido. La muerte pasa a ser entonces únicamente un problema técnico, un residuo de fatalidad que la racionalidad y la previsión tienden a acorralar cada vez más como el vestigio de algo inferior, de algo que, en la superficie, ha sido completamente superado. La muerte se vuelve obscena e inconveniente.

¿Qué tiene que decir entonces una metafísica que, en retirada del espacio del conocimiento positivo y de una intersubjetividad legitimada en lo inapelable de la facticidad de las ciencias experimentales, parece haberse desprendido, por su propia inercia histórica, de esta afirmación del *athanasías eros*, del deseo de inmortalidad que es el amor y, subyacente en él, el mismo deseo de conocimiento (*Banquete*, 207a)? Una metafísica (auto)condenada a practicar la contemplación testimonial de todo aquello que resplandece en el instante mismo de su dejar de ser no solamente constituye la mayor actividad laica de lo piadoso; también detenta la administración de un concepto viejo de muerte, que ni es trágico, ni heroico, ni ideológico, ni ciertamente técnico.

Más arriba ya hemos dicho qué sentido de *lógos* proponíamos para enfrentarnos a la cuestión de la muerte. La noción de *lógos* que hemos estado utilizando hasta aquí se explica acaso mejor si se la contrapone a la de razón[22]. Ambas se quitan recíprocamente lo que les sobra. *Lógos* puede valer para un pensamiento que sabe de la insufi-

22. Este punto ya lo desarrollé, aunque sin resolver las aristas más problemáticas del mismo, en un artículo consagrado a la cuestión de la muerte en la filosofía reciente de Eugenio Trías (cf. Ibáñez, 2000).

ciencia de lo dado, del fundamento mismo a partir del cual el pensar despliega su sentido, su orientación. El *lógos* es así una apuesta pensada en el momento del apostar, del *apostarse*: es la línea de un deseo y una esperanza. Esta incompletud del dato se corresponde con la insuficiencia que la razón genera a partir de sí misma. La razón podría entenderse entonces como la apuesta concebida ya como la acción irremediablemente, fatalmente ganadora. El *lógos* es como un anhelo sin objeto, mientras que la razón constituye un proceso de objetivación ya sin anhelo ninguno. La parte en falta de lo que viene dado se convierte así en exceso en lo ganado mediante la razón. Esta razón actuaba sobre lo que es como un *lógos* que se ha oscurecido para sí mismo, que se niega a sí mismo la marca de su propio origen, la cual debe entenderse como un fundamento en falta inherente siempre en los esfuerzos por apostar por un sentido y apostarse en él. Para decirlo en los términos de lo que hemos venido desarrollando hasta aquí mediante un esquema histórico: la razón se comportaría como un *lógos* que no admite la posibilidad de la muerte, de la negatividad absoluta, porque ha reificado el sueño de la inmortalidad en una estructura sobre la que debería ser posible encaramarse si no fuera, en su rasgo más etéreo y más transparente, como un laberinto sin retorno, y también sin Minotauro y sin Ariadna con su hilo. Pero este *lógos*, ¿acaso no es algo muy antiguo?

Heidegger denominó *Gestell* a esta estructura laberíntica que resulta de la reificación (o mineralización) del *lógos* y que, como tal, constituye el estante donde opera la razón instrumental. Félix Duque ha propuesto traducir el *Gestell* heideggeriano como «estructura de emplazamiento»[23]. ¿Es necesario recordar aquí que esta expresión procede de Zubiri, quien la utiliza como lo determinante del «tener que morir»? (Zubiri, 1986, 660). Es significativo que esta expresión surja en el contexto de una crítica a la concepción de la muerte en *Ser y tiempo*. Zubiri le recrimina a Heidegger la vinculación del *factum* «tener que morir» con la posibilidad de una existencia auténtica. Para el Heidegger de *Ser y tiempo* es cierto que la vivencia anticipada de la muerte y su proyección retrospectiva sobre la propia existencia como totalidad y completud de *una propia vida* constituye lo que otorga autenticidad a esta vida. Ello sería comprensible únicamente como un mero y patético heroísmo para redimir la vida cotidiana —mediante una suerte de acción fenomenológica orientada hacia la libertad de la propia muerte—, y de hecho sería incluso

23. Véase su traducción del libro de O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de F. Duque, Alianza, Madrid, 1993, especialmente el glosario.

incomprensible si no se tuviera en cuenta la comprensión del tiempo que Heidegger busca desplegar en su libro de 1927: el *desmontaje* del flujo temporal en sus tres éxtasis no es sólo una esforzada relectura de san Agustín; es también una esforzada apuesta para convertir el tiempo en algo significativo para remontar la existencia hacia lo que le es más propio. Es desde el tiempo salido de sí, el tiempo *extásico*, que la existencia encuentra el resquicio para acceder a sí. Una relectura del párrafo 53 de *Ser y tiempo* posiblemente permitiría poner el acento en esta consideración de la muerte como una posibilidad (*Möglichkeit*) que, obviamente, no puede satisfacerse con ninguna disponibilidad (*Verfügbarkeit*) y que se lanza a lo más abierto, que es a la vez lo *más propio*, no necesariamente lo más *auténtico* (*eigentlich*). Sin embargo, tanto la autenticidad heideggeriana como, por ejemplo, la esperanza cuasi voluntarista de un Bloch o un Lévinas caen en una necesaria sobrecarga de lo que propiamente supone la muerte, trátese de una sobrecarga de plenitud allí donde sólo hay vacío, trátese de una sobrecarga de verdad allí donde sólo hay una tremenda y escandalosa coincidencia de fin y final. Todas estas sobrecargas son poderosamente ideológicas. Zubiri afronta este problema desde una posición en extremo cautelosa: la estructura del emplazamiento prescinde de la «futurición» del tiempo mismo y se propone como la «estructura real y física de la vida». El ser humano es un ser efectivamente emplazado al abandono de lo que tiene de más propio, de su tiempo, de su cuerpo, de su conciencia, de su memoria. Esa realidad pertenece intrínsecamente a la vida, sin ninguna necesidad de reautentificarse por medio de futuriciones de ningún orden. Esta pertenencia intrínseca de la muerte a la vida es lo que convierte a ésta, a la vida, en «una pura posibilidad» (p. 659). Volvemos implícitamente a la órbita del párrafo 53 de *Ser y tiempo* releyéndolo con el acento puesto en esta posibilidad sin disponibilidad, y por lo tanto infinitamente abierta, que es propiamente la muerte. Y Zubiri subraya aquí que no es esta pura posibilidad la que abre la vida a la muerte —pues en este caso se recae en la muerte ideológica, en su determinación subordinada—; es más bien la muerte la que abre la vida a ser una posibilidad de sí misma, con lo que ésta absorbe aquélla en el terreno incesante, inagotable, de lo que es y persevera en seguir siendo. La muerte abre, estructura, emplaza; y también «lanza al hombre desde la provisionalidad a lo definitivo» (p. 666), sin duda; pero esto definitivo queda ahí, como un emblema, como un símbolo incluso, a la vista de los vivos, de los que se quedan para narrar y escuchar narraciones y recordar lo que es y lo que ha sido.

¿Pero por dónde se va del *Gestell* a la «estructura de emplazamiento»? ¿Es simplemente el recodo de una memoria que excava de sí una asociación cuyo origen ha quedado oculto? ¿Hay alguna vinculación entre el *Gestell* de Heidegger —este armazón o estante en cuyo vacío se consuma la metafísica precisamente porque la *physis*, la *natura*, se ha convertido en algo póstumo para sí misma— y la posibilidad que desde la indisponibilidad de la muerte emplaza y estructura la vida más propia, la de cada uno y cada una, en una vida expropiada? Y siendo como es la muerte un horizonte de apertura radical, ¿cómo debe pensarse entonces este esfuerzo del pensar por estructurar, por *temporizar* lo infinitamente abierto del no ser? ¿Como un retorno, como el incesante retorno de toda filosofía a la «diferencia absoluta» que, según Hegel, posterga a un perpetuo más allá la posibilidad de una síntesis absoluta entre la noche oscura y la luz, siempre más joven que ella, y ante la cual, ante lo irreductible de esta diferencia absoluta, se origina el estado de necesidad del que brota la filosofía misma? ¿Acaso no es la muerte el lugar donde esta diferencia absoluta se consuma a sí misma y se releva (*aufhebt*) como un signo imborrable puesto por el propio pensar, por el propio esfuerzo de *lógos*: un diálogo que emplaza estructuralmente a los vivos y los muertos en una unidad de sentido, de la que la metafísica, incluso póstumamente, viene a ejercer como de salvaguarda? ¿Es la metafísica el faro que siempre se encenderá mientras haya navegantes, y no meros espectadores de naufragios?

Hemos reconstruido, a grandes trazos, un fragmento de historia del pensamiento en Occidente. Cualquier otro itinerario hubiera ofrecido el mismo dibujo, o uno muy parecido. Se trata, en el fondo, de un garabato vulgar que tiene la virtud de hacer confusas las propias intenciones. Ante él, la metafísica apenas puede sustraerse a la tentación de la reescritura y la relectura. La radicalidad con la que la metafísica asume la tarea piadosa de pensar en el límite mismo, y por lo tanto en aquel lugar en el que lo que es se mezcla con lo que no es, la exime de las pruebas prácticas mediante las que cualquier actividad humana se pone a prueba. No hay *práxis* en la que el pensar deba demostrar nada, a no ser la del esfuerzo para que los misólogos no irrumpan allí donde la filosofía, por la misma condición limítrofe de su tarea, está determinada a no querer tener la última palabra. Pero esta última palabra imposible de decir equivale también a un comienzo, a una primera palabra que retorna eternamente a nuestros labios, a nuestras mentes: por eso hemos dicho que la importancia de lo que la muerte supone sólo es comparable a la de lo que el nacimiento, cualquier nacimiento y en cada instante todos los nacimientos, ofre-

cen; por ello también la metafísica es el receptáculo, o si se quiere la caja de resonancia de cualquier ética que sea consciente de que, para decir algo, ha tenido que lanzarse contra los límites del lenguaje. Desde aquí, si esto consiste en alguna posición alcanzada, traducir el *Gestell* por estructura de emplazamiento ofrece también el resquicio a través del cual este *Gestell* es pensable no como consumación, sino como contemplación y fundación de un nuevo *témenos* repleto de posibilidades. Desde aquí, rescatar el viejo *lógos* para enfrentarse una vez más al viejo problema de la muerte, supone volver a aquella fuerza invencible —aunque nunca vencedora— del pensar con la que Sócrates remonta amistosamente las dudas de sus amigos y discípulos en el *Fedón* sobre el problema de si el alma es o no inmortal. Desde aquí, pensar en una vida más verdadera quizá ni tan siquiera exija de nosotros imaginarnos en la exclusividad de nuestra propia muerte, sino simplemente en la posibilidad de releer y meditar, tantas veces como sea necesario, el *Fedón* a partir de 99d. Quizá todo sea tan simple como esto: volver a aquella famosa «segunda singladura» de Sócrates, a lo que ella significa. ¿Pues qué importa si el alma es o no inmortal, si lo inmortal de verdad consiste en pensar si el alma es o no inmortal?

BIBLIOGRAFÍA

Aracil, Ll. V. (1998), *La mort humana*, Empúries, Barcelona.

Ariès, Ph. (1975), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris, 1996.

Ariès, Ph. (1977), *L'homme devant la mort* 1. *Le temps des gisants*; 2. *La mort ensauvagée*, Seuil, Paris, 1993.

Bauman, Z. (1992), *Mortality, Immortality & Other Life Strategies*, Stanford University Press, Stanford, Cal.

Becker, E. (1973), *The Denial of Death*, Free Press Paperbacks, New York, 1997.

Derrida, J. (1996), *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée, Paris; trad. cast. de C. de Peretti, *Aporías: morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998.

Derrida, J. (1999), *Donner la mort*, Galilée, Paris; trad. cast. de C. de Peretti, *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México, 2000.

Elias, N. (1982), *La soledad de los moribundos*, trad. de C. Martin, FCE, México, 1987.

Ferrater Mora, J. (1979), *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Alianza, Madrid.

Fink, E. (1969), *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart.

Gnoli, G. y Vernant, J.-P. (eds.) (1982), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, 1992.

Ibáñez, J. (2000), «La escritura infinita. Muerte y *lógos* en la Filosofía del límite»: *Er. Revista de Filosofía*, 28/II, 43-68.
Lévinas, É. (1993), *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris.
Marcuse, H. (1970), «La ideología de la muerte», en Íd., *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona, 183-204.
Thomas, L.-V. (1980), *El cadáver. De la biología a la antropología*, FCE, México.
Trías, E. (1991), *La lógica del límite*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1999), *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona.
Zubiri, X. (1986), *Sobre el hombre*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.

SE TRATA DE SER. FILOSOFÍA DEL LÍMITE Y HERMENÉUTICA DEL SENTIDO

Patxi Lanceros

Que la metafísica ha convocado la ira y el escarnio del pensamiento positivista y crítico a lo largo de los dos últimos siglos —tiempo propicio de la heroica Modernidad— es casi una evidencia; que a lo largo de esos dos últimos siglos la metafísica resistente, cual hospitalario establo de Augías, había acumulado detritus dogmáticos y otros residuos tóxicos está casi fuera de discusión. Hay, sin duda, impecables monumentos —como la *Ciencia de la lógica* de Hegel— o perentorias conminaciones a pensar esa herencia terrible y fascinante enhebrada en la pregunta por «el ser en cuanto ser» (sirva Heidegger como ejemplo y, para muchos, como modelo). Pero las líneas dominantes de la filosofía moderna —y aún más con la eclosión de las «ciencias humanas y sociales»— han rechazado la metafísica con un explícito desdén. Tampoco el pensamiento postmoderno ha sido —mayormente— proclive a incurrir en tan lamentable estado y condición. La sombra de Heidegger es perceptible en genealogías, deconstrucciones, gramatologías y pensamientos débiles. Y, sin embargo, estas corrientes (y otras de menor envergadura) con-descienden al ámbito metafísico con ánimo de renuncia o denuncia, nunca con el afán de roturar un espacio nuevo para las viejas cuestiones, o de sembrar el viejo espacio con cuestiones nuevas.

¿Debemos nosotros —huérfanos de (la) Modernidad— reiterar las preguntas, volver a andar aquellos polvorientos caminos? ¿Podemos? ¿O hemos de abandonar la metafísica a su suerte —es decir, a su muerte— y acudir, con respeto pero sin dolor, al sepelio?

La metafísica sigue siendo —como en Aristóteles— la ciencia buscada. Tal vez sea esa su apropiada condición. Tal vez —trampa o descuido de Andrónico de Rodas— el error haya sido el nombre impro-

pio para ese inquietante errar: la de-nominación, la de-terminación presuntuosa que ha acompañado a ese término —que es un permanente inicio.

Para restituir a la metafísica su dignidad perdida, para asentar —de nuevo— sus condiciones de posibilidad (y de realización) e insinuar incluso su pertinencia en este nuevo milenio, tal vez sea preciso renovar los lenguajes y los esquemas de interpretación, tal vez sea preciso crear nuevos cauces en los que quepan las viejas y las nuevas cuestiones. Sin duda es necesario huir de la determinación presuntuosa y del dogmatismo que la acompaña; mantener la metafísica en su estatuto propio de ciencia buscada: de ciencia que busca y que se busca, en su estatuto liminar. O pre-liminar.

Como saber del límite e interpretación del sentido[1] —tal y como aquí se propone— la metafísica es ajena a pretensiones dogmáticas y a ínfulas monárquicas o imperiales. Ni se sabe reina (de las ciencias), ni quiere expropiar o conquistar territorios. Se pretende saber crítico, que interroga al respecto de los supuestos ontológicos que subyacen a las diferentes formas de discurso y acción. Un saber en sí mismo frágil, que no se impone desde una inescrutable altura, sino que ocupa su lugar en la cultura que nos instruye siendo fiel a su historia y su cometido; en un sentido doble, que conduce todo el presente relato, *trata de ser*.

La relación

La cuestión radical de «lo que hay» y de sus modos de ser es la cuestión fundamental de la metafísica. Una cuestión que afecta al preguntar mismo, a aquello *por lo que* se pregunta y al ente capaz —al único capaz— de hacer la pregunta y persistir en ella.

Ese ente —el humano— es, efectivamente, el único capaz de preguntar y de *responder* y por ello el único *responsable* de «lo que hay». Y lo es en virtud de su privativa relación con el lenguaje. Tal relación —fuente de toda relación ulterior— define al humano y es la marca de su condición (con-dicción).

1. A la filosofía del límite y a la hermenéutica del sentido, que es lo mismo que decir a Eugenio Trías y a Andrés Ortiz-Osés, remite frecuentemente este ensayo, que usa (y tal vez abusa de) los conceptos *límite* y *sentido* con libertad y liberalidad. Entiendo que se trata de dos proyectos filosóficos —cada uno en su estilo— de gran envergadura. Y trato de mostrar que sus categorías rectoras pueden fecundar cualquier esfuerzo de pensamiento ontológico en este momento.

Al señalar en la dirección del lenguaje, al despejar el camino hacia aquello que funda y sostiene, el «giro lingüístico» de la filosofía ha mostrado algo más que un tema: ha mostrado el lugar desde el que es posible *inventar*[2] la metafísica: el lugar *onto-lógico*, aquel en el que se produce la *flexión* de(l) ser y la *re-flexión* de(l) sentido; lugar —atópico y ubicuo— en el que *se da* sentido. *Cuestión de ser*.

Se produce así una torsión hermenéutica que, en el momento de su generalización paradigmática, permite reescribir, en clave ontológica, la memoria del *lógos*, la senda del pensar-decir entendido como *límite y sentido*: a la vez como sentido de(l) límite y como límite de(l) sentido.

La perspectiva que así se abre —epocalmente coincidente con toda suerte de renovados dogmatismos (de corte fundamentalista y nostálgico) y de nuevos escepticismos (de corte meramente deconstructivista o abiertamente nihilista)— reivindica las posibilidades de caminos críticos todavía no explorados. Caminos críticos que parten, esta vez, no de la crisis de la metafísica dogmática sino de la crisis de la propia razón moderna autosatisfecha: última (o siempre penúltima) versión de un *lógos* polimorfo cuya larga andadura histórica solicita claves de interpretación más abiertas que aquella que hace de la *ratio* (producida en el restrictivo marco del paradigma de la conciencia) criterio único o último de discriminación, medida y legitimación de los discursos y de las prácticas.

Reescribir la memoria —y quizá los olvidos— del *lógos* exige hacer «una arqueología de éste (del *lógos*), de manera que se descubra, subyacente al pensar-decir expresado en signos lingüísticos, unos dispositivos previos; de manera que, en cierto modo se retroceda del signo lingüístico a lo que lo hace posible (el icono o la imagen icónica); y de nuevo del icono, y del monumento, a lo que lo hace posible: la figura simbólica»[3].

¿Qué hallaría esa excursión arqueológica a la fase literalmente *pro-grammatica* del pensar-decir[4]? Quizá figuras simbólicas, enclaves de sentido hilvanados en el vuelo de la voz (de la palabra hablada, esa

2. Donde inventar (de *in-venire*) significa casi cualquier cosa menos «crear de la nada». Se trata de *hacer venir* a la metafísica de su lugar propio a su lugar propio. Ese (pretendido) advenimiento se ha de producir según las exigencias teóricas de nuestro propio tiempo. En eso, y no en otra cosa, consiste la invención.

3. A la generosidad de Eugenio Trías debo la formulación de esta tarea. Formulación que consta en un texto suyo todavía no publicado, y que obra en mi poder.

4. La traducción de *lógos* por pensar-decir en los trabajos de E. Trías (por ejemplo, 1999) me parece particularmente pertinente para la versión hermenéutica de lo lógico y de la lógica que se propone en el presente trabajo.

que, según Platón, se escribe directamente en el alma); quizá palabra ritmada —monocorde, o polifónica— que llena espacios reservados (sagrados) de rito y culto. Quizá una palabra hendida (cf. Vitiello, 1990, 157 ss.) en la que se *dan cita* todos los dioses.

Que el lenguaje es «casa de citas», lugar de cita en el que —y por el que— se une lo otrora disperso es el primer mensaje del *lógos* cuando éste ya ha trascendido (asumido y superado) la fase pro-grammatica. Ese mensaje es nuestro punto de partida; y tal vez nuestra estación término.

Derogado el confuso privilegio de «lo auténtico», anulado el dudoso prestigio del origen (siempre-ya originado, siempre-ya preterido) no buscamos en la alborada del *lógos* griego el espacio-tiempo del idilio, de la relación inmediata, carnal y fecunda entre las palabras y las cosas. Buscamos una capa, o un estrato arqueo-lógico del pensar-decir, de su historia o de su geo*grafía* (o geo*logía*).

En la primera gramática filosófica (la que se elabora en el espacio —lógico— que une y separa a Parménides y a Aristóteles) «lo que hay» es conducido al ámbito del *lógos*, un *lógos* que no es razón (nuestra devoción moderna y, acaso, nuestra apostasía postmoderna) sino *reunión, vínculo, implicación, símbolo*: relación y relato.

La insistencia de Heidegger en destacar el carácter vinculante del *lógos* (Heidegger, 1999a, 125 ss.) —y el carácter activo del *légein*— ha resultado crucial (aun prescindiendo de la (im)posición originaria y de la autenticidad que fascinaban al pensador germano).

La secuencia *ser-pensar-decir* en el poema de Parménides resume e in-augura una ontología en la que el sentido-de-ser se manifiesta en el lenguaje como relación. Vale decir: en el lenguaje como símbolo.

Así también —de forma más insistente— en Heráclito, en cuyo texto el *lógos gár houtós* se pro-pone (acaso, heideggerianamente, se im-pone) como espacio y pieza de relación. El lenguaje, que se nombra a sí mismo como *lógos*, se in-augura (de nuevo) como relación y reunión, como espacio común de la dispersión, de la diferencia, de la contradicción y aun de la lucha (*pólemos*). Pues no es lícito pensar la relación como mera armonía o acuerdo sino, también y principalmente, como encuentro de lo discorde, como tensión. Ése es precisamente el *sentido* que se real-iza (que se hace real o se eleva a lo real) en el lenguaje: un sentido-relación-tensión que da cuenta de la unidad y la pluralidad de(l) ser. Algo que sobrevive en Aristóteles cuando remite (el) ser al *se dice*, es decir, al lenguaje y afirma la unidad de(l) ser en la pluralidad —variedad o multiplicidad— de modos del decir (*légein*).

La (presunta) unidad de(l) ser que gana su sentido en el lenguaje (lugar, por tanto, onto-lógico) es unidad que presupone una escisión: de ahí la necesidad (y la posibilidad) del ajuste ontológico. De ahí la necesidad y la posibilidad de(l) sentido. Pues (el) sentido no es la pura presencia de(l) ser sino su *re-flexión* en el lenguaje. Y esa reflexión *se hace* a partir de una escisión o fractura, de un *límite* que el mismo lenguaje instaura y que el mismo lenguaje es.

Sentido es ajuste ontológico de un previo desajuste; ajuste que se realiza en el límite, desde y por el límite. El límite nos remite al protomovimiento en el que *se da* el *big bang* del sentido, la verdadera y genuina *Ur-Teilung,* el salto (*Ur-Sprung*) que constituye el —lógicamente inalcanzable— origen: la indecidida de-cisión que corta el continuo natural y expulsa de él al humano. Ese momento sin tiempo, puesto que funda en el mismo movimiento el tiempo, el espacio y al habitante de ambos a través del lenguaje y de la pérdida de la fusión inmediata entre el habitante y el fundamento (natural), ese momento sólo puede ser imaginariamente restituido: puesto que nos coloca fuera del lenguaje, de la relación y del sentido —un afuera imposible para el humano— ese momento-límite ha de ser axiomáticamente pro-puesto.

La pro-posición toma, pues, forma de mito o fábula: re(in)stitución imaginaria del relato en el relato, de la irrupción de(l) mundo en una tierra opaca y sordo-muda. Así en Cassirer[5], cuando, siguiendo a Usener, se propone mostrar la manifestación simultánea del sentido y lo sagrado; o en Nietzsche[6], cuando imagina —magnífica con-fabulación— la invención del conocimiento; o en la gran película de S. Kubrick *2001: una odisea del espacio*, cuando el sentido adviene desde una exterioridad incógnita y se impone —credo etológico próximo a la fantasía imperial heideggeriana— como violencia fundadora del orden (y, en este caso, en compañía de Strauss, del concierto).

Una inmensa (literalmente: desmedida) continuidad sin tiempo se quebró con la *primera palabra*, una continuidad silenciosa, taciturna —adornada, eso sí, por ruidos (susurros y estrépitos) insignificantes—. También se quebró la continuidad natural. Esa primera palabra, musitada o gritada (cf. Severino, 1991, 53 ss.), *debió oírse* en todos los espacios. *Debió* oírse: y si no se oyó —es igual— continúa ese deber,

5. E. Cassirer, «Sprache und Mythos», en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, pp. 87 ss.

6. F. Nietzsche, «Ueber Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne», en *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, dtv/de Gruyter, Berlin, 1980, vol. I, pp. 875 ss.; traducción y excelente comentario *ad. loc.*, en Ortiz-Osés, 1989, 141 ss.

y esa deuda impagada y quizá impagable. Pues ¿cómo retribuir a ese origen su-puesto y siempre-ya acontecido todo el valor y la fortuna, y todo el infortunio y el terror, que se derivan de la gran explosión del sentido?

Esa primera palabra *instaura* un límite y un abismo. El locutor es expulsado de la naturaleza —propulsado de la naturaleza al lenguaje—. La primera palabra (y todas las que en ella están contenidas) *es* el límite y el abismo en los que —sin redención ni remedio— va a habitar el locutor: se va a hacer habitante de ese límite, de ese abismo que *quieren ser, hacen ser, dejan ser* y *deben ser*. Esa palabra hiende, corta y decide, rasga la matriz natural y ex-pulsa del paraíso *terrenal* a un neonato que, desde su radical orfandad físico-natural, colonizará un *mundo* meta-físico: el continente de la cultura, y sus contenidos.

Pero esa primera palabra —*diabólica* por cuanto rompe y rasga, por cuanto expulsa y es expulsada— es también *simbólica*[7]: vincula, reúne lo escindido, lo comprehende y lo acoge. Y lo hará (ésa es otra historia, *la* historia) de múltiples formas: el canto y el poema, el rito y el culto, el relato, la ciencia.

¿En qué condiciones surge de la matriz física —a la que nunca volverá— esa primera palabra, límite y símbolo, herida y sutura[8]?

La primera palabra *responde*. Es una *respuesta*, temerosa o alegre, sorprendida, asombrada en cualquier caso. No sólo la filosofía, ya la primera palabra nace del asombro. Responde a la tierra creando mundo, y haciendo *responsable* —de ese mundo— al emisor que ha respondido, y en cuanto ha respondido. El emisor será, desde ese acto fundacional y para siempre, *emisario* —hermeneuta, intérprete— (Heidegger, 1999b, 27). Edifica su condición en el desarraigo físico, en el límite que le constituye en *impertinencia* (Lanceros, 2000, 19 ss.): no pertinente, no perteneciente a la naturaleza o al paraíso (custodiado, si se quiere, por el ángel portador de la espada flamígera, que vigila y castiga la tentación del retorno).

El emisor, el emisario ha sido impulsado —pro-y ex-pulsado— a la existencia, en exilio y éxodo, como dice Trías (1999, 108 ss.): un exilio definitivo, que se cumple en el ámbito recién inaugurado de la cultura; un éxodo que hará deambular al emisario por las mil sendas del lenguaje, por los mil caminos de la interpretación.

¿Qué *es* la primera palabra? ¿qué dice? La primera palabra *es* límite, abismo y símbolo, *es* clave de relación y sentido. Responde al

7. Sobre la dialéctica simbólico-diabólico, véase Trías, 1994.

8. Ortiz-Osés define el sentido como «sutura simbólica de una fisura real». Véase mi interpretación al respecto en Lanceros, 1997, 47 ss.

desafío de la naturaleza con el enigma de la cultura, a la propuesta de cielo y tierra con la respuesta del mundo. La primera palabra abraza y comprehende lo que ella misma separa y escinde. Crea la di-stancia: a la vez la frontera y el puente. Dice ser. *Es*.

Es: la palabra de la di-stancia; la cópula que, como toda cópula, une y separa, separa al unir; la palabra del límite y del sentido. La primera palabra dice —lacónicamente, pletóricamente, inauguralmente— *es* (*ist, is, est, esti, da*...). Dice *es* al peligro y a lo que salva, al cielo y a la tierra, como dirá *es* al orden y al dios, y al arte, y a la ciencia, y al derecho. Se dice a sí misma y funda así y en sí el espacio lógico en el que el ente —descubierto en y por el *es*— cobra sentido: espacio, por tanto, onto-lógico. Y espacio o ámbito meta-físico.

El espacio y el tiempo puramente físicos (si es que de espacio y tiempo se pudiera hablar *antes* de la primera palabra) han sido superados, subsumidos en el espacio-tiempo meta-físico que se inaugura con el vuelo de la voz y que es el espacio-tiempo de la cultura, del cultivo y del culto. Apertura metafísica, herida metafísica que no habrá de cerrarse nunca, so pena de que el mundo quede *en*terrado, *so*terrado: vuelva a la inerte solidez silenciosa e in-significante de la tierra.

En el espacio-tiempo metafísico transcurre lo que es y será la aventura humana, la aventura del emisario. Esa aventura es *metafísica* por cuanto lo que el humano sea, será flexión y reflexión en el límite del espacio-tiempo recién inaugurado; esa aventura es *hermenéutica* porque transcurre en el ámbito de la palabra, del lenguaje; y esa aventura es *ontológica* porque ya desde la primera palabra *trata de ser*.

Tratar de ser, ésa es la misión (metafísica, hermenéutica, ontológica) del emisario, del habitante de esa herida abierta en y por el lenguaje. Habitar —construir hábitos y sus *hábitats*— en el abismo de la pregunta y de la duda, de la impertinencia. La primera palabra —esa siempre primera palabra sin la que el lenguaje se desmorona— trata de ser; y el humano que con ella se constituye trata de ser en su existencia siempre precaria, siempre amenazada. Como la metafísica trata de(l) ser y trata de ser ciencia: y se arruina cuando cree haberlo conseguido.

Valga Moisés como metáfora, como figura de la existencia y del existente. Moisés: la orfandad, el desarraigo. Moisés: el exilio y el éxodo, la permanente impertinencia de la existencia trágica. No pertenece a Egipto, ni a su pueblo, ni a Yahvé. El relato de Moisés es el mito metafísico: sólo pertenece a la promesa y al proyecto, a la búsqueda y al camino. Impertinente ante el Faraón, ante Israel y ante el Dios de la montaña, tampoco se le da la Tierra Prometida sino como promesa, no como reposo y meta.

Ésa es la condición del existente, de lo metafísico y de la metafísica: la búsqueda. Y esa condición adviene con la primera palabra. En ella está contenido el proyecto: *tratar de ser*. Tratar de ser sin conseguirlo nunca por completo —ni en el terreno epistémico ni en ningún otro—. Pues, como dice Hölderlin «no nos es dado reposar en ningún lugar».

Ser —que se manifiesta con la primera palabra, pero que se revela como distancia, como falta y pérdida— es paraíso perdido o tierra prometida; extremos ambos que están vedados para el existente, que ha sido doblemente expulsado: del fundamento y de la meta, de todos los principios y de todas las causas.

Con el lenguaje —la señal de la distancia— ha penetrado en el mundo (por él inaugurado) la conciencia: que es conciencia de finitud y de contingencia, de mortalidad, de existencia siempre amenazada que trata de ser. Pero ser (¡qué error haber dicho El Ser!, afirmarían Deleuze y Guattari[9]) es la pro-puesta, la pro-posición (más o menos honesta) y la pre-posición que nos mantiene en la distancia. Ser es la previa posición natural abandonada al saltar a la palabra. *Tratar de ser* es el proyecto y la existencia; ser es la *hybris*, el pecado de orgullo que traiciona la propia condición del existente.

Habrá que corregir, una y otra vez el orgullo permanente, que es ilusión de meta, naturalización del proyecto. Por ejemplo, el momento fundacional y heroico de la razón moderna: hablo, luego existo; hablo, luego no soy. Hablo, luego trato de ser (cf. Foucault, 1988).

La restitución imaginaria del nacimiento del lenguaje nos coloca ante el nacimiento de la tragedia. Y la tragedia es tragedia de la cultura (Simmel). Pues lo trágico es la condición humana como condición cultural y metafísica. Lo trágico es la escisión y la conciencia de la escisión, el límite-abismo; la herida. Pero esa herida del existir (que trata de ser) que es marca de la condición humana revela, a la vez, el lenguaje como símbolo y sentido, como relación y relato. Por decirlo, de nuevo, en palabras de Hölderlin, *el peligro y lo que salva*.

Excluido del proyecto de la naturaleza, el humano habitará el espacio de un proyecto alter-nativo (nacido en otro lugar y con otro propósito) el proyecto de la cultura, que es proyecto de sentido y que se elabora en el lenguaje.

9. Aludo a la famosa expresión, referida a *ello*, en Deleuze y Guattari, 1985, 11.

El yacer

Traduce J. Gaos la *Geworfenheit* (Heidegger, 1980) heideggeriana como estado-de-yecto. Se trata de un «arrojamiento» al respecto del cual no sabemos (no decidimos) si es caída o elevación. Se trata, en cualquier caso, de habitar el *lógos* y sus metamorfosis como lugar apropiado y, así, propio; y a través de las, simultáneas y sucesivas, figuras lógicas hacer un mundo, una urdimbre de sentido que proporcione hogar y arraigo al yacente.

Acostumbrados por la filosofía moderna —y por la ciencia, santo y seña de la Modernidad— a traducir apresuradamente *lógos* como razón, olvidamos habitualmente todas las figuras del pensar-decir que esconde —o revela— la palabra. Figuras, todas ellas, necesarias para narrar la aventura humana, para re-crearla y re-citarla. Esa aventura es la de la colonización del espacio metafísico, la confección de hábitos adecuados a la condición cultural humana: hábitos que no son sólo de ocupación, explotación y dominio del medio natural, como la razón tecnocientífica parece suponer, sino hábitos de convivencia que articulan cultural y socialmente la condición meta-física, la condición de existencia expulsada de la naturaleza.

Quiere esto decir que para alcanzar su condición propia —la de la existencia, la del exilio— el hombre ha de apropiársela conjugando y declinando todas las figuras del *lógos*, exponiéndose ontológicamente y generando estructuras de sentido que remedien la falta de(l) ser.

En el ámbito de la naturaleza (bien sea de la naturaleza animal, bien sea de la naturaleza divina) todo se da en absoluta presencia: instante o eternidad. Todo es: nada ni nadie *puede ser, quiere ser o debe ser.* Pero para el humano —ni bestia ni dios— nada sucede en la *absoluta presencia*. Todo sucede en el hueco de una ausencia: la ausencia de(l) ser. El poder, el querer y el deber (ser) le están confiados al humano. Y son territorios que se configuran en el ámbito del *lógos*: son territorios de significado y sentido.

Si la aventura humana —la cuestión propiamente metafísica— es la articulación del espacio (onto)lógico —ese que en el límite constituye al humano— hay que evitar la restricción de la lógica y de lo lógico a mera teoría del razonamiento correcto o a teoría de la proposición.

El hombre ocupa el espacio lógico (siempre ya ontológico) cuando *trata de ser*, cuando edifica su propia condición metafísica a partir de la orfandad radical, haciéndose cargo de la herida trágica de la existencia. Y en ese hacerse cargo, el *lógos* es *relación* antes que razón (un *antes* que no mienta sólo cronología).

Por dar cuenta de la radical relación que se establece a partir de la distancia, en el hiato o en el límite, en el intervalo de la existencia, la primera figura del *lógos* (primera en todos los sentidos del término, primera siempre) es el relato: el *mito*.

El mito[10] es la primera expresión articulada de la condición metafísica del humano. Es una articulación lógica —se elabora en el lenguaje— que constituye la primera investidura de relaciones de sentido: el primer *mundo*, el primer hábitat propiamente humano, el primer relato-relación que sostiene al humano en el espacio-tiempo ontológico. El mito, relato de todas las relaciones, relato omnicomprensivo, es el acta fundacional de la(s) cultura(s). Como primera figura del *lógos* y, por tanto, de la metafísica, el mito *trata de ser*; y en él se ponen de manifiesto el poder, el querer y el deber ser. En el mito y con el mito descubre el humano su lugar onto-lógico, se ubica en el exilio que define su condición: brotado de la tierra (literalmente *autóctono)* y así separado de ella, o expulsado del paraíso, fabricado a partir de la materia (polvo o madera), pero siempre compelido a apropiarse de un *mundo*, que es el suyo propio, que define su estado y condición.

En el mito se produce la pro-moción del *es* liminar a verdadero relato ontológico. Se trata de la metafísica en su genuina fase *poiética*, creativa. Y lo que crea es el marco apropiado para las sucesivas figuras del *lógos*, para las diversas articulaciones del pensar-decir a través de las cuales —y en las cuales— se trata de ser. «Poéticamente habita el hombre...», dice el verso de Hölderlin; poéticamente se construye el humano ese primer habitáculo que es el mito, y el mundo que con el mito se alza a su verdadera condición, que es, como sabía Rilke, la de «mundo interpretado» (Lanceros, 1997, 193 ss.). En el mito y a su través el humano se sabe expuesto (puesto fuera de la tierra y de todo lo que ésta significa: puesto fuera de la naturaleza y del paraíso, puesto fuera del fundamento, de los principios y de las causas) y comienza a crear un mundo a su imagen.

Es bastante estéril interrogar al mito en términos de *verdad* si por verdad se entiende adecuación (o alguna de sus modificaciones modernas, y aun postmodernas). Como estéril es interrogar en esos mismos términos al *es* liminar. El *es* irrumpe como condición del sentido, condición ontológica y metafísica. El *mito* se revela como relato fundacional, condición a su vez de todo relato ulterior, de todas las posibles —y aún no agotadas— articulaciones del *lógos*. Condiciones *a priori* de toda sensibilidad, de todo entendimiento y de toda razón,

10. Véase la interpretación de la secuencia magia-mito-religión-filosofía-ciencia en Ortiz-Osés, 1996, 19 ss. y 117 ss.

el *es* y el *mito* serán, desde su irrupción, el marco en el que se desarrolla la leyenda (tragedia y comedia) humana.

Por eso el mito no es, como se tiende a creer, una sarta de insensateces, un balbuceo de la conciencia epistémica todavía no adiestrada. Y tampoco es un depósito de plena sabiduría, un testimonio de la experiencia verdadera, o del «verdadero encuentro» entre el hombre y el mundo. Puesto que mutuamente se pertenecen y se construyen, puesto que mutuamente se alteran y se destruyen, el humano y el mundo se encuentran de múltiples formas, en múltiples configuraciones lógicas. Y todos esos encuentros —de los que una exhaustiva arqueología podría dar cuenta— son igualmente válidos (auténticos u originarios, si se quiere conservar el dudoso prestigio de tan molestas palabras) o igualmente inválidos: igualmente tienen que validarse y con-validarse en el espacio liminar del *es*, o ante las convenciones críticas que en su seno se desarrollan. La oración, el tratado o la fórmula —modos de expresión y reunión del *lógos*, figuras lógicas— son configuraciones de la permanente exposición del humano, de su leyenda y de su aventura. Estén mediadas por, y referidas a, la naturaleza, el dios o la máquina, todas ellas —en sus respectivos ámbitos y con sus respectivas cadencias— *tratan de ser*. Todas ellas articulan el *es* y crean así espacios de sentido. El peligro (que *no* salva) es su fijación exclusiva (y excluyente), su naturalización y su imposición como único lenguaje del ser, como única forma de ser.

Que tal peligro amenace a los distintos saberes particulares —que no se saben particulares, fragmentarios o episódicos— o al «sentido común» emanado de la hegemonía de cada uno de ellos y de sus prolongaciones institucionales (iglesias, academias...) es suficientemente grave. Que la filosofía caiga también en la burda trampa del autosometimiento a modos y a modas (a las plurales formas de dogmatismo) es una auténtica traición a su específico cometido: que no es otro sino *tratar de ser*, mantener la plural flexión meta-física y onto-lógica. Y procurar que ese trato sea un *contrato* entre todas las configuraciones del pensar-decir.

Muchas veces, cuando uno pasa revista a las filosofías —en su historia o en su actual geografía— recibe la dolorosa impresión de visitar un «parque temático». Cada filosofía parece haber hecho suya una de las figuras del *lógos*: una se instala en la revelación del origen y reivindica —como única— la pureza de un mundo griego en el que habría brillado la verdad (como des-ocultamiento, naturalmente); otra se instala en el origen de la revelación y estatuye la palabra de un dios (otra de las muchas flexiones de la palabra *es*) en criterio último de convalidación y medida; otra reivindica la razón (moderna) como le-

gítima estatura del *lógos* y, como el simpático e igualitarista Procusto, pretende reducir (o aumentar) todo a esa legítima estatura. Y por último, otra se proyecta en un futuro hipertecnológico y entiende que la tecno-logía es la versión definitiva del pensar.

En eso consiste precisamente el error: en detener el errar; en dar «carta de naturaleza» a lo que no es sino un —eminente, sin duda— documento de cultura (y a la vez, séale dado a Benjamin lo que se le debe, documento de barbarie): un capítulo más del relato, un episodio más del proyecto o proyeccción en el que el humano consiste y existe.

Proyecto o proyección: eso es precisamente el mito, considerado no desde sí mismo (desde sí mismo tiende a considerarse verdad: toda la verdad y nada más que la verdad) sino desde el punto de vista —siempre irónico, siempre di-stante— de la filosofía. Si reclamamos para el mito alguna dignidad en la trama metafísica, ésta no proviene de su lugar primero o primario, original u originario, sino de su esencial ambivalencia: es, efectivamente, el primer escenario articulado del *lógos*; se pretende, efectivamente, la única verdad inquebrantable del *lógos*. Toda la mesura y toda la *hybris* se dan cita en este primer artefacto lógico, en ese primer discurso *que trata ser.*

¿La importancia del mito, de esa primera figura lógica? El mito establece una trama de relaciones en la que se ponen de manifiesto los sentidos del límite y los límites del sentido, en la que se expande el contenido del *es* liminar.

La extrema concentración del *es* in-augural instituye la marca —límite y símbolo— en la que habitará el humano. Pero, en su saturación, en su insoportable densidad, todavía no es habitable. No es conjugable ni declinable. No hay ni tiempos, ni modos, ni aspectos, ni personas; no hay géneros ni números. Las diversas flexiones que hacen habitable y transitable el lenguaje se elaboran en el relato y como relato: en el mito y como mito. Y así el mito aparece como despliegue del ser-sentido: el conjunto articulado de las primeras dis-posiciones del *lógos*.

No hay, por tanto, propiamente hablando, tránsito *del mito al lógos*. Hay un sucesivo y polimorfo despliegue de configuraciones onto-lógicas que remiten al mito, no como verdad irrenunciable, universal y eterna (precisamente esas plantas de hoja perenne son las que no brotan en el campo del pensar) sino como subsuelo o basamento arqueológico. Para cada individuo, para cada comunidad y sociedad, para cada época y cultura hay un relato (unos relatos) que sostiene y funda, que remeda el fundamento ausente y remedia tal ausencia.

Expulsado, arrojado al mundo (*in der Welt geworfen*) el humano está permanentemente *ex-puesto en y ex-puesto a* su aventura ontológica y metafísica: tratar de ser, dar sentido a «lo que hay» y construir, en el peligro, lo que salva. Y siempre bajo sospecha de sinsentido, siempre con la amenaza del error, de la locura y de la muerte: la sanción de no ser.

El mito es el primer escenario en el que se dramatiza la ex-posición. Y en el que se toman medidas y dis*posiciones*. Allí irrumpe el *es* como límite y frontera del territorio dispuesto y disponible; y del ámbito de misterio que queda reservado, que es resueltamente indisponible (no se puede disponer sobre él ni a su respecto). Eso que será azar o destino, necesidad o fortuna, o gracia, o designio del dios o de los dioses. Ese ámbito está también implicado en el *es* y por el *es*: y se despliega en el relato. Permanece en su indisponibilidad fundamental (es territorio sagrado: reservado, segregado o separado, protegido) pero entra en la com-posición que establece el mito.

Para el hombre que yace, arrojado y ex-puesto, el relato, el mito es el *yacimiento*, el lugar —apropiado y propio— en el que dan comienzo el exilio y el éxodo. El relato —lugar del yacer— es también la mina de la que se extraen los materiales (ganga y mena) de las sucesivas configuraciones del pensar-decir. Empieza así la aventura del lenguaje, que es mito y será *lógos* (en su sentido restringido), y verbo, y razón.

Cada mitología es un mundo. Tómese esta expresión literalmente y en todo su alcance. Cada mitología es un mundo interpretado en el que se cuentan y se cantan la naturaleza y los dioses, las disposiciones del arte y de la industria, las condiciones de la virtud y las exigencias del valor, las formas del vicio, del pecado y del delito; un mundo interpretado en el que se generan espacios (sagrados y profanos) y se distienden los tiempos (pasado-presente-futuro, laborables y festivos, fastos y nefastos...); un mundo que, articulado en el relato y como relato, tiene principio y fin: en el límite se sabe limitado, y acosado extramuros por la posibilidad (acaso por la certeza) de la destrucción (que en el interior del mundo se percibe como incertidumbre, como contingencia).

El primer resultado de la aventura onto-lógica, la primera institución meta-física, que despliega el *es* liminar y explora sus espacios y sus tiempos, sus zonas de peligro y sus posibilidades de salvación, es el mito. En el mito se asegura el *lógos* su persistencia como relato custodiado y transmitido. Asegura su continuidad. Y la asegura, además, de una forma que, a la postre, será (ha sido y es) fundamental: a través de la escritura. El mito quiebra el pro-gramma y catapulta el lenguaje a la escena de la escritura. A la letra, al texto.

Un mundo: algo digno de ser contado y cantado en su eminencia, en su complejidad y en sus matices, algo digno de ser registrado, resguardado y acaso venerado. En ese marco y para ese propósito el *lógos* alienta y exige su fijación escrita, se insinúa como trazo permanente. Y permanentemente re-citable e interpretable. En ese punto comienza una historia que es cada vez más la nuestra. Comienza la historia y todas las historias (no necesariamente narraciones) que en ella caben; comienza la gramática.

Anteriormente hemos aludido a la primera gramática *filosófica*, a la que de Parménides a Aristóteles, produjo —con esfuerzo, con éxito— la sintaxis y las categorías con las que seguimos hablando, sobre las que seguimos pensando. Esa gramática, sin duda novedosa (en su momento), sin duda eminente —no en vano es la nuestra— sigue (sin sumisión ni servilismo, con originalidad y riesgo) a otra que ha servido a la primera proyección articulada y escrita del *lógos*, al primer proyecto onto-lógico y meta-físico: la gramática del relato fundacional, la dramatización, limítrofe y simbólica, de la ex-istencia, de la exposición, en que consiste el mito.

La cópula

Al inaugurarse en el límite del *es* copulativo y disyuntivo (Trías, 1999, 112 ss.), al adoptar como primera figura articulada la forma del mito o del relato, el *lógos* pone de manifiesto su vocación fundamental: aquella que no debe perder —o que debe recuperar— si en la actual disposición de la cultura se pretende aún metafísico y ontológico. Y esa vocación no es otra sino la de crear y sostener mundos: mundos interpretados, mundos habitables. Un cometido que parece próximo al de las viejas cosmogonías. Una vocación que puede parecer excesiva o fantástica. Veremos que no es así.

Los portavoces hegemónicos —y acaso legítimos— del *lógos* en nuestra tardía Modernidad son, casi sin duda, las ciencias y las tecnologías. El prodigioso despliegue del saber, del pensamiento y discurso tecnocientíficos ha alterado tanto la superficie del planeta como sus espacios exteriores —pareciera que nunca la tierra se había visto tan superada por, y contenida en, el mundo—, se ha incorporado —literalmente— al humano y se ha mostrado como dispositivo (el temible *Gestell* heideggeriano) de indudable eficacia. ¿Puede legítimamente argumentarse que tal proceso evidencia una degeneración, una perversión o un declive? ¿Podemos seguir manetiendo —en este contexto— la diferencia crítica entre razón instrumental (la mala de la

película) y una benemérita razón comunicativa? ¿O buscar, como el Husserl de la *Krisis*, el lugar del desvío de aquella vocación teórica que animó los primeros pasos de la filosofía y buena parte de su posterior carrera?

Y si pensamos, como es el caso, que las mencionadas líneas de investigación, y las propuestas que de ellas emanan, han mostrado —con creces— ciertas ingenuidades en sus presupuestos (en algunos casos en los presupuestos que decían *no tener*) y errores ciertos en sus planteamientos, ¿sólo le queda a la filosofía el resignado consuelo de oficiar de albacea testamentaria de un pasado glorioso?, ¿o debe meramente acompañar a la ciencia, a la técnica, a la industria y al marco económico en el que todas ellas se desarrollan y desde el que se imponen proponiendo de vez en cuando algunas (normalmente irrisorias) indicaciones metodológicas o aportando algún bienintencionado consejo moral? Ambas alternativas son, desde luego, desasosegantes. Pero no son la conclusión necesaria de la crisis de algunos planteamientos de la Modernidad y de la indiscutida vigencia de los discursos de la ciencia (natural) y de la tecno-logía.

La filosofía tiene su propio lugar. Ese lugar es, a la vez, eminente y discreto. Creo que indispensable. Y la apropiación del lugar propio exige una recuperación (selectiva y crítica) de la herencia constitutiva; un re-citado de la historia (e historia efectual) que ha hecho de la filosofía lo que es: permanente interrogación en el límite y desde el límite (Trías, 1988, 356 ss.; 1999); plural y variada propuesta de sentido e implicación (Ortiz-Osés, 1989; 2000, 133 ss.).

El discurso de la ciencia, la razón tecnocientífica es —eficaz y efectivamente— discurso hegemónico, no sólo porque ha mostrado su *solvencia* a la hora de *resolver* problemas de corte pragmático sino porque ha resumido —durante un largo período de tiempo, que quizá ya no sea del todo el nuestro— todo el prestigio, toda la fuerza creativa, constructiva y crítica del *lógos*: su capacidad *poiética* de crear mundo, su capacidad crítica de dar razón, su capacidad mítica de dar sentido (de convocar y articular esperanzas y temores, recuerdos y anhelos, en un relato eficaz), su capacidad ontológica de *tratar de ser*.

Desde el comienzo de la Modernidad y durante un tiempo prolongado, el aparato, el dispositivo, se convierten en *terminus ab quo* y *terminus ad quem* de un *lógos* interpretado como *ratio* (una *ratio* que, si no todavía en sus inicios pero sin duda paulatinamente, olvida su arraigo en la necesaria *relatio*). Y la máquina, el aparato o el macrodispositivo, y la razón que los construye y los guía, se imponen como (única) realidad y como metáfora de(l) todo. El mundo, el hombre y Dios son progresivamente incorporados a ese prodigioso relato

que interpreta (el) todo en términos maquínicos, mecánicos y automáticos; y progresivamente eléctricos, electrónicos y cibernéticos o informáticos. Se trata de una versión del *lógos*, una versión de la aventura del pensar-decir. No necesariamente de una per-versión.

Que la arrolladora fuerza lógica (mítica, religiosa, racional...) de la tecnociencia haya alterado las concepciones heredadas (del hombre y de la sociedad, de la naturaleza y de lo divino) no puede ni debe sorprender. Como figura del *lógos*, de toda su potencia explicativa e implicativa, formativa y performativa, ha creado un nuevo concepto de ser: ha captado (y capturado) «lo que hay» en una particular unidad de sus determinaciones; pero una unidad que no se corresponde con la vigente en espacios lógicos (míticos, religiosos, filosóficos) pretéritos y (apresuradamente) preteridos. Y no sólo ha alterado el concepto sino que ha ajustado el entorno (tanto el entorno físico, como el entorno humano y social) a las condiciones, los métodos y las finalidades de tal concepto.

Que la famosa central hidroeléctrica del Rhin vejara la mirada límpida y conmoviera el alma cándida (inmaculadamente blanca) de Heidegger, confirma que las alteraciones en el paisaje (físico y moral) hieren —inevitablemente— tantas sensibilidades como las modificaciones del concepto. Se ensayan entonces melodías y salmodias apocalípticas, se conjuga el verbo decaer y sus lúgubres sustantivos derivados y se recita el poema elegíaco de la catástrofe y del fin de los tiempos. Y, entonces, sólo *un* Dios puede salvarnos (y, en este caso —y en otros— resulta temible imaginar de qué dios y de qué salvación se trata).

El proyecto de la razón moderna es un mundo interpretado, una totalidad omnicomprensiva configurada —de nuevo— en el espacio lógico inaugurado por el *es* y articulado, en primera instancia, por el relato. No es ni declive, ni desvío, ni per-versión. Tampoco el triunfo de la malvada razón instrumental sobre la generosa y emancipadora razón comunicativa. El relato en el que se inserta —ya desde sus inicios— la razón moderna constituye una revolución integral y total en el *lógos*. Y en él —en el relato— la flexión lógica denominada «comunicativa» (que entraña en sí una poderosa reducción de las posibilidades simbólicas del lenguaje) se co-rresponde con la razón llamada «instrumental»: que *son* una y la misma. Desde el potente comienzo (en Descartes, Spinoza o Leibniz), pasando por los esquemas hermenéuticos de esas dos propuestas gemelas y rivales que son el positivismo y el marxismo, hasta hoy (y, presumiblemente, también mañana) la figura lógica de la razón ha atrapado en su relato, en su metáfora y en su concepto (casi) todos los espacios de pensamiento y acción. Se ha convertido en medio y referente universal. Si se quiere, en *signifi-*

cante despótico, tomando prestada la contundente y plástica expresión de Lacan, o de Deleuze. Mostrar que —frente a Habermas *et alii*— la flexión instrumental ha penetrado todos los ámbitos de la flexión comunicativa *y viceversa* en el espacio-tiempo de la razón moderna, es uno de los méritos del trabajo de Foucault (1976). La razón moderna ha gestado un aparato comunicativo-instrumental perfectamente lógico y perfectamente coherente. Frente a su capacidad totalizante y omnicomprensiva, pre-puestas nostálgicas (a lo Heidegger) o post-puestas que pretenden descubrir un interno desajuste (a lo Habermas) pierden fuerza explicativa y relevancia crítica.

No es de extrañar que, precisamente en esos modelos teóricos, se hayan ensayado diversas formas de abandono del territorio metafísico (desde el «... se trata de dejar de lado el superar y abandonar a la metafísica a sí misma» de Heidegger (1969, 25) hasta el «pensar post-metafísico» de la teoría «postcrítica» (Habermas, 1997).

Y, sin embargo, reinventar (reinterpretar) la ineludible tensión (y la permanente pre-tensión) ontológica y metafísica de la filosofía es la condición necesaria —y tal vez no suficiente— para dar *respuesta* —e incorporar *responsabilidad*— a la actual propuesta de la razón en su versión tecno-lógica, esa vigente figura del *lógos* que todavía hoy nos define (y no sabemos por cuánto tiempo).

Retomamos algunos trazos que se deducen de lo anteriormente expuesto: la filosofía es indudablemente una de las flexiones del pensar-decir. Una flexión que, como todas y como cualquier otra, tiene sus idiosincrasias, sus posibilidades y sus límites. No puede, en este sentido, reclamar una dignidad superior o un estatuto supernumerario con respecto a las diferentes flexiones que el *lógos* ha producido (mito-logía, teo-logía, tecno-logía...). La particularidad de la filosofía —que no la hace superior sino diferente, distinta y, resueltamente, di-stante— consiste en que además de ser una *flexión* entre otras (junto y frente a otras), es el lugar de la *re-flexión* del lenguaje sobre sí mismo: del lenguaje que —y en cuanto— *trata de ser*.

Quiere esto decir que si otras flexiones están prestas a abandonar el territorio «meramente» lógico (el territorio de la di-stancia) y a im-ponerse como la auténtica palabra del ser (sea éste la naturaleza, o la historia, el hombre o el dios, o el aparato), la filosofía no puede desprenderse de su condición asumida de figura del pensar-decir. Tal condición hace de la filosofía discurso tensional (*duaéctico*, en palabras de Ortiz-Osés), un saber que mantiene la tensión —y se mantiene en ella— del *es* inaugural. Esa tensión dibuja el perfil propiamente meta-físico y onto-lógico de la filosofía: que ha asistido históricamente a la promoción de las sucesivas figuras lógicas (que *tratan de*

ser), que ha acogido y comprendido los mundos generados por ellas y ha denunciado el —inevitable— momento de *hybris* en el que cada una de ellas se ha pro-puesto como absoluto saber de lo real.

La configuración que ahora se nos propone, la que con inusitada fuerza ha troquelado nuestras ciencias y nuestras conciencias, nuestros discursos y nuestras prácticas, es la de la *razón* moderna. Una razón, por cierto, que ha vivido sucesivamente su momento inaugural y su periodo de indiscutida —quizá indiscutible— hegemonía, pero que, ya hace un tiempo, ha conocido el sabor de la crisis.

La filosofía —metafísica, ontológica, hermenéutica— tiene que corresponder, desde su específico lugar, a esta figura del *lógos* que hoy nos concierne. No rechazándola (a la razón) como flexión degradada; pero tampoco acompañándola —como ocasionalmente ha hecho[11]— en su proceso de extralimitación.

Cuando, en el espacio-tiempo de la tecnología, el humano cree haber encontrado al fin su hogar, su definitivo destino e incluso su salvación, la filosofía recuerda la contextura limítrofe y simbólica —y por ello dinámica— de cualquier con-texto. Recuerda además la condición de exilio y éxodo del emisor-emisario, su condición hermenéutica; y la fragilidad de cualquiera de las estancias producidas en la aventura del *lógos*. Recuerda, por último, la permanente ex-posición del humano, excéntrico con respecto a cualquier posición (ganada o soñada).

La relevancia de la filosofía, relevancia a la vez creativa, explicativa y crítica, depende de que sepa —y quiera, y pueda— retener su lugar propio, que es el de la autoconciencia meta-física y onto-lógica. Si no es así, puede caer fácilmente (a tal caída ya hemos aludido) en una condición vicarial y servil, «ancillar»: *ancilla theologiae* o *ancilla scientiae*, no hay diferencia apreciable entre ambas servidumbres por lo que a la filosofía respecta. Pero eso —aceptar la servidumbre— significa pervertir la vocación propia del discurso filosófico, su específica «razón de ser». Significa dar carta de naturaleza a lo que es documento de cultura, aceptar como válida —como definitiva y perfecta— una de las figuras del *lógos* (el mito, la religión, la ciencia...) y contribuir a su instalación hegemónica en el mundo y como mundo. Con tal actitud, la filosofía *renuncia a(l) ser*, es decir, a su cometido, que consiste en custodiar esa frágil posición (como ex-posición) a la que venimos haciendo referencia: *tratar de ser*. No hace falta, tras lo ya indicado, mayor despliegue argumental; si la filosofía claudica ante una de las configuraciones de(l) ser —la naturaleza, o el dios, o la his-

11. Que la filosofía ha aceptado servir fielmente a alguna de las sucesivas configuraciones del *lógos* es una evidencia histórica. No es preciso multiplicar ejemplos.

toria, o la conciencia, o el aparato— entonces se convierte en «filosofía de...», es decir, en filosofía «perteneciente a...» o «sometida por...», reclutada o empleada por aquel avatar de(l) ser ante el que se inclina y por aquella figura del *lógos* a la que se entrega. Ideología es un nombre más adecuado para tal condición pseudofilosófica.

Mantenerse en el *es* limítrofe y simbólico, e interpretar desde ese lugar discreto —desde la cópula que une y separa, que une lo que separa y separa lo que une, desde la marca de la di-stancia— cada época, cada situación socio-histórica, cada texto y cada contexto. Ése es el lugar de la filosofía —ontológico, hermenéutico, metafísico—, el lugar de sentido: *que trata de ser.*

Renunciamos ya —lo hemos venido insinuando gráficamente a lo largo de todo el ensayo— al artículo determinado (masculino y singular) *el*. Se trata *de* ser.

Tratar de ser, ex-sistir en el *límite simbólico* entre ser y nada, entre tierra y cielo, transitar *entre* las diferentes figuras del *lógos*, que solicitan ilimitado asentimiento y desmesurada sumisión, tal es —desde siempre— la genuina tarea filosófica. Y la tarea del emisario. Habitar el *limes*, el quicio o el borde, evitando así —intentando evitar así— toda suerte (desgracia) de extralimitación, desquicie o desbordamiento. Habitar el umbral, petrificado o esculpido, por recurrir a la imagen de Trakl (Duque, 1994, 108-110), el pórtico (como el de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*) en el que se dan cita —amable u hostil— los espacios y los tiempos.

Quizá la elaboración del *ámbito* propio de una tal filosofía, entendiendo *ámbito* como herida-y-sutura, como lugar limítrofe y simbólico (de *ambo*: y) sea la tarea urgente y eminente del pensamiento en una época como la nuestra, que ha conocido los excesos de la razón sin conocer *a ciencia cierta* las razones del exceso; y que conoce también los excesos de otras pasiones, de otras figuras del *lógos*. *Ámbito*: lugar de *cruce* entre una hermenéutica del sentido y una filosofía del límite (Ortiz-Osés, 1989; Trías, 1999), lugar nunca conquistado, nunca colonizado del todo, abierto por tanto al intercambio, a la mediación y al conflicto: *limes, símbolo, cópula.*

El *limes* es *ámbito*, no propiamente territorio. Es el ámbito en el que co-inciden lo uno y lo otro. En el limes se elabora una cultura mestiza, se funden cultivos y cultos. Es la franja habitable (quizá aquella que Rilke añoraba en su segunda elegía: ... *einen unseren Streifen Fruchtlands zwishen Strom und Gestein*[12]). Pero una franja siempre en

12. R. M. Rilke, *Werke in Sechs Bänden*, Insel, Frankfurt a. M., 1986, vol. 2, p. 448. Véase al respecto, Lanceros, 1997, 193 ss.

peligro: codiciada y acosada por el torrente bárbaro y por la roca imperial. El *limes* no es propiamente ni país, ni nación, ni Estado: es tránsito. Tránsito entre personas y mercancías, entre hábitos y costumbres, y códigos de derecho, y dioses, y devociones. Es el ámbito en el que se vive y se trabaja; y al vivir y trabajar se elabora una frágil experiencia de libertad (permanentemente vigilada, continuamente amenazada). La tarea en el *limes* es construir y resistir. Construir la libertad desde la libertad. Resistir el soborno y el acoso de las potencias co-lindantes que ambicionan la hegemonía, que se sienten totalidad y no toleran la di-stancia, la impertinencia: que están prestas para la invasión y la conquista.

El *símbolo* es la pieza que *hace*, que *real-iza*, el vínculo; la marca de la relación. Es la totalidad fragmentada, la unidad escindida, que, como tal, guarda memoria de la escisión. El símbolo es la presencia misma de la *di-stancia*. No se puede (ni se debe) esperar del símbolo la revelación de ningún arcano, el desvelamiento de ningún misterio (que, acaso, como arcano y misterio, han de permanecer velados). El símbolo —únicamente, testarudamente— *muestra lo que es*: la escisión, la herida, la fractura de ser. Y el símbolo *es lo que muestra*: la unión (frágil, inestable, acaso episódica) entre lo uno y lo otro, entre identidad y alteridad que, en el símbolo, mutuamente se re-conocen: a la vez como pertinentes y como im-pertinentes.

La *cópula es*. La cópula es el espacio-tiempo de acción y pasión. De nuevo el *ámbito*. Ámbito del peligro y de la responsabilidad (de la ajustada, de la adecuada respuesta). En ese espacio-tiempo móvil, ora reposado, ora vertiginoso, en ese espacio-tiempo que se contrae y se dilata, que es puro movimiento, cita de la vida y la muerte, de la vitalidad y el des-fallecimiento, en ese ámbito en el que el lenguaje regresa a su infancia (al grito o al susurro), a su eclosión inicial como lenguaje sentido y de sentido, en ese ámbito —más que en ningún otro— *se trata de ser*. Quizá por eso, por ser algo más que una metáfora del límite y del símbolo, el *ámbito de la cópula* ha sido siempre sagrado (*sacer y sanctus)*, ha sido siempre segregado y protegido. El *es* se descubre como límite y símbolo; y el humano se descubre asimismo —y a sí mismo— como *borde y límite*. *Es*: palabra mágica y palabra trágica en la que la separación preludia una unión y la unión pro*loga*, pre*dice* una separación. La *cópula*, el *es,* en el ex-stasis de la presencia, pre-siente, una ausencia, un acabamiento. Y así sabe y siente que todo acaba. Y que lo importante es que no acabe mal.

Limes, símbolo y cópula: trinidad de sentido, cruz y cruce en el que lo físico se ve transformado, y transportado al espacio lógico de

sentido: al ámbito meta-físico de la relación entendida como relación onto-lógica.

En ese ámbito *ser se dice*, y se interpreta, y se comprende. En ese ámbito *se trata de ser.*

El desvelamiento del *es* como limítrofe y simbólico, como *desplazamiento* del territorio natural, y *emplazamiento* en el ámbito cultural se revela como cuestión metafísica, ontológica y hermenéutica por excelencia. Como cuestión filosófica. De una filosofía que no trata *del* ser (gestionado y secuestrado por las varias versiones del dogmatismo que no cesa) sino que trata de ser: y en ese tratar y en ese trato descubre las posibilidades de edificar sobre la fragilidad del *limes, del símbolo y de la cópula* una ética y una estética, y una teoría (y práctica) del conocimiento, y una política; enfín, un marco de relación del humano consigo mismo, con los otros, con el mundo y con los dioses. Se restituye así a la filosofía su lugar inicial de ciencia buscada, de ciencia que busca y que se busca (Aristóteles, *Met.*, A, 982a-983a), de ciencia humana, única y exclusivamente humana, que no co-rresponde ni a una bestia ni a un dios.

El marco que se busca, el ámbito que se pre-tende, no surge de la im-posición del ser, sino de la pro-posición del es: un *es* que puede ser, deja ser, hace ser y debe ser.

Habrá que reflexionar algún día las posibles flexiones del poder, del dejar, del hacer y del deber cuando *de ser se trata*; habrá que habilitar el ámbito para un poder que, en el límite, descubra su impotencia y en el símbolo su capacidad; o para un dejar y un hacer que experimenten su carácter copulativo; o para un deber que se descubra a sí mismo en la deuda y sea consciente de lo que *debe: ser*.

Se trataba aquí de recorrer un *ámbito* y de mostrarlo como tal. Un ámbito, no un territorio ya apropiado, ya edificado y constituido. De re-citar y convocar a aquellos que, pioneros, han recorrido alguno de los caminos que atraviesan (y al atravesar edifican y urbanizan) ese ámbito. Unos caminos quizá sinuosos, tal vez inhóspitos, pero también atractivos y decididamente estimulantes. Caminos en cuyas encrucijadas la filosofía se encuentra en y con su propia condición (que es de exilio y búsqueda). Caminos, en definitiva, cuyo horizonte presentimos pero cuyo término no conocemos. No anhelamos.

Conclusión: estancia, ámbito

Frente al dogmatismo de las metafísicas que se han exhibido —y aniquilado— como lugar-tenientes y vicarías de alguna de las sucesivas

figuras del *lógos*; frente a la deserción postmetafísica de alguno de los heraldos postmodernos, se insinúa como necesaria una reinterpretación de la filosofía como aventura onto-lógica y meta-física. Como estancia y ámbito en un recorrido sin término, el de la aventura humana, que es aventura del lenguaje y desde el lenguaje. En esa aventura la filosofía aparece como reflexión, limítrofe y simbólica (ambas a la vez: *ámbito*) de todas las flexiones del pensar-decir. Aventura de sentido: *que trata de ser*.

BIBLIOGRAFÍA

Deleuze, G. y Guattari, F. (1985), *Anti-Edipo*, trad. de F. Monge, Paidós, Barcelona.
Derrida, J. (1998), *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, trad. de C. González Marín, Madrid.
Duque, F. (1994), *El mundo por dentro*, Serbal, Barcelona.
Foucault, M. (1976), *Vigilar y castigar*, trad. de A. Garzón, Siglo XXI, México.
Foucault, M. (1988), *El pensamiento del afuera*, trad. de M. Arranz, Pre-textos, Valencia.
Habermas, J. (1997), *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. de M. Jiménez Redondo, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
Habermas, J. (1988), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. de M. Jiménez Redondo, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.
Heidegger, M. (1969), *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen.
Heidegger, M. (1980), *Ser y tiempo*, FCE, México; cf. asimismo *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003.
Heidegger, M. (1999a), *Introducción a la Metafísica*, trad. de P. A. Ackermann, Gedisa, Barcelona.
Heidegger, M. (1999b), *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. de J. Aspiunza, Alianza, Madrid.
Hölderlin, F. (1992), *Sämtliche Werke und Briefe*, Carl Hanser Verlag, München.
Lanceros, P. (1997), *La herida trágica*, Anthropos, Barcelona.
Lanceros, P. (2000), *Verdades frágiles, mentiras útiles*, Hiria, Gipuzkoa.
Ortiz-Osés, A. (1989), *Metafísica del sentido*, Univ. de Deusto, Bilbao.
Ortiz-Osés, A. (1996), *La diosa madre*, Trotta, Madrid.
Ortiz-Osés, A. (2000), *La razón afectiva*, San Esteban, Salamanca.
Severino, E. (1991), *El parricidio fallido*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1988), *La aventura filosófica*, Mondadori, Barcelona.
Trías, E. (1991), *Lógica del límite*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1994), *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1999), *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona.
Vitiello, V. (1990), *La palabra hendida*, Serbal, Barcelona.

LO QUE PUEDE DECIRSE DE DIOS. SOBRE EL SER Y EL ALMA, EL AMOR Y LO DIVINO

Andrés Ortiz-Osés

El Dios implicado, cómplice
del universo. (*Infra*, 5 y 6.)

0. *Metafísica como implicación: el sentido simbólico*

«Los elementos más amigos son los
más contrarios.» (Platón, *Simposio*)

La metafísica es la filosofía primera o primaria, la disciplina filosófica radical que plantea clásicamente los «tópicos» fundamentales de la existencia, los arquetipos de lo real, las categorías centrales de nuestra vida, las ideas trascendentales del mundo del hombre, las razones del ser. Pero la crisis (post)moderna de la filosofía metafísica impide seguir planteándola al modo tradicional como el Metarelato del Ser de los seres, una metafísica que se sitúa antidemocráticamente por encima de las realidades desde una presunta y presuntuosa idealidad de la Razón absoluta o irrelata. Una auténtica metafísica (post)moderna sólo puede presentarse hoy democráticamente como una filosofía hermenéutica que ya no se ubica más allá de lo real sino que coimplica la realidad en su ser inmanente/inmanante dando cuenta y relación de ella en sus contradicciones.

Por eso redefinimos aquí la metafísica como una metafísica de la implicación, en la que se exponen las radicales implicaciones del sentido en un relato ya no trascendente sino inmanente, así, pues, ya no en un metarelato de carácter absolutista sino en un interrelato de signo relacional o relacionista de lo real. De esta guisa, la metafísica deja de ser la explicación de la verdad (última) para poder ser la implicación de la realidad en su sentido (medial): una metafísica ya no ontoteológica sino ontosimbólica, ya no suprahumana sino humana, ya no divina sino divino-demónica, puesto que la experiencia humana de lo real se realiza en esa franja intermedia entre lo divino y lo demónico,

entre el supramundo celeste de los dioses y el inframundo infernal de los démones, entre el ser y el no-ser, la vida y la muerte.

Con ello pretendemos situar nuestra metafísica implicacional del sentido en los bordes del sinsentido, allí donde lo real pasa del caos al cosmos y de la potencia al acto, en ese ámbito de mediación de los contrarios en el que aún se comunican, en ese lugar simbólico donde se conjugan los opuestos que configuran nuestra realidad como interrealidad, allí donde se fragua el complot o coimplicación de las realidades en su realidad, así, pues, en el centro (descentrado) y quicio (desquiciado) en el que la realidad se realiza y desrealiza en un lenguaje de ida y vuelta de esencial carácter dialéctico. Ese lugar medial está habitado por las implicaciones del sentido que, a modo de junturas o suturas, articulan el universo dinámico y caledoscópico del que formamos parte integrante[1].

Pues bien, en este artículo vamos a destacar las principales implicaciones o implicancias del sentido que, a nuestro entender, son las siguientes:

— la implicación radical del *ser* a modo de «tierra» o arraigo matricial del sentido;

— la implicación intrínseca del *alma* a modo de «licuación» del ser interiorizado;

— la implicación extrínseca del *amor* a modo de «fuego» habitante del ser anímico;

— la implicación hipotética de *Dios* a modo de espíritu de amor sublimado.

Nuestra metafísica parte pues del ser como implicación de los seres y realidades en su realidad, lo que es un irremediable tributo al planteamiento griego clásico de la filosofía metafísica. Pero nuestra definición del ser abandona la vía griega, para la que el ser es la sustancia, recuperando la vía cristiana, desde la que el ser puede definirse como alma. Así, pues, aquí el ser del ser ya no es la sustancia aristotélica sino el alma cohabitada por el amor, ahora de acuerdo con una tradición que cabe denominar como socrático-cristiana y, por lo tanto, como cristiano-pagana. Finalmente, el amor que cohabita el ser del ser —el alma— queda hipostasiado en Dios de acuerdo a una tradición que podemos llamar mística o cristiano-oriental.

Como puede observarse, nuestra metafísica de la implicación parte del ser clásico, sí, pero para allegarnos a su vacío o vaciamiento: el alma como no-ser del ser o envés de lo real. De esta forma plantea-

1. Puede consultarse para toda la temática, Ortiz-Osés, 1989, así como *Cuestiones fronterizas,* Anthropos, Barcelona, 1999.

mos la metafísica clásica del ser, aunque abandonamos la respuesta griega objetiva por la respectiva cristiana subjetiva: el ser no es sustancia sino alma o, si se prefiere, la sustancia del ser es anímica, por cuanto el ser está inhabitado por el alma (interioridad), a su vez cohabitado por el amor. Ahora bien, si el alma es el no-ser del ser, el amor es el ser del no-ser, ya que dice entidad relacional, coimplicidad no cósica sino intersubjetiva e interpersonal. Finalmente, Dios comparece como la hipóstasis del amor y la absolutización de su relacionalidad, paradójica divinidad definible como el ser que no es, por cuanto se trata de un ser hipotético proyectado (si bien como Proyector del universo) así como concreado por la criatura (si bien como Creador del mundo).

Éste es el esquema de nuestro siguiente texto, cuyos apartados son los siguientes: 1. El ser y el alma; 2. El alma y el amor; 3. El amor y Dios; 4. El Dios cómplice del universo; 5. Ética de la implicación; 6. El Dios implicado; 7. Símbolos de coimplicación; Conclusión: El Dios mercurial; Apéndice metafórico.

1. *El ser y el alma*

> «El alma es como una araña: arácnida.»
> (Heráclito, *Fragmentos*)

La metafísica es la conciencia de la implicación de todas las cosas en su ser, por lo que el *ser* funge en la metafísica clásica como implicacionalidad de lo real. Sin embargo, el ser griego puede ser acusado de realizar una implicación insuficiente de lo real, ya que descarta el no-ser así desimplicado de la presunta implicación omnímoda de nuestra experiencia de la realidad (a la que pertenece el no-ser como una especie de miembro manco). El ser como opuesto al no-ser inaugura el dualismo clásico de la razón como opuesta a lo irracional, quedando fuera de esta metafísica cual metalógica lo que está más acá del ser y de la razón, excluido de una filosofía que se coloca más allá y por encima de la experiencia humana del sentido amenazado de sinsentido en nombre del puro sentido puritano (así Parménides paradigmáticamente).

Pero en la *Metafísica* de Aristóteles reaparece cierta ambivalencia del ser concebido primero como sustancia individual o concreta (*protousía*) y luego como sustancia general o conceptual (*deuterousía*). Se trata sin duda de una aporía, como se ha hecho constar fehacientemente por los críticos de Aristóteles (así Heidegger), pero esta aporía

parece asumirla el Estagirita como pago o rescate de la ambigüedad fundamental del ser, el cual se dice de muchos modos entre los que destacan dos: el ser real y el ser ideal, la realidad concreta y la idealidad racional, la entidad material-concreta y la entidad formal abstracta. Con ello se instituye ciertamente el dualismo clásico, pero cabría interpretar benévolamente la posición de Aristóteles cual modo de unificar ese dualismo al ofrecerlo unitariamente en la concepción metafísica del ser. El cual, por cierto, parece asumir no sólo el estado de sólido de lo real sino también el estatuto deletéreo de lo ideal: con lo cual el ser (real) asumiría el no-ser (irreal o conceptual) en un intento de coafirmar los derechos tanto de lo racional, eidético o formal como de lo pararracional, material-individual o singular[2].

Y bien, es un modo benévolo por nuestra parte de interpretar la aporía aristotélica consistente en presentar el ser como concreto y abstracto a un tiempo. En el libro de las *Categorías*, el propio Aristóteles describe el ser de lo real en un doble plano consecutivo, el primero refiere lo dado o individuado (la sustancia primera o concreta), el segundo correfiere su cualificación o determinación (la sustancia segunda o conceptual). Ahora bien, el error lógico de Aristóteles estaría en concebir en su *Metafísica* esta cualificación o determinación de lo real como una definición definitoria o definitiva y, por tanto, estática de la realidad cambiante, en lugar de haberla considerado como una cualificación o determinación simbólica, fluente o abierta (aquí se inscribe la crítica de Wittgenstein). De esta forma, el ser real se acaba definiendo como un ser abstracto, ya que la definición actúa como el nombre propio o sustancial/sustantivo y no como sobrenombre impropio o figurado del ser. De aquí el sustancialismo esencialista de Aristóteles, así como su racioempirismo. Este racioempirismo va a someter lo real a lo ideal (formalismo), lo que abrirá sin duda la larga tradición racioentitativista típicamente occidental que conducirá a la racionalidad funcional y técnico-instrumental contemporánea. Este racioempirismo aristotélico llenará nuestro mundo de tecnociencia pero lo vaciará de alma, mostrándose algo mostrenco para con las ciencias del espíritu. En realidad la metafísica de Aristóteles es más exactamente una protofísica que intenta categorizar el mundo a través de una razón algo mecánica (como se muestra en su visión de la Razón última como Motor Inmóvil), razón objetiva y efectiva más que subjetiva y afectiva, razón entitativa y extrahumana más que antropológica y humana. Aristóteles está dentro del paradigma griego

2. Véase la *Metafísica* de Aristóteles, en *Obras*, 1964. Para la crítica de Aristóteles, Heidegger, 1980.

con su extensa capacidad visual y su escasa capacidad auditiva: por eso hay que esperar la llegada del cristianismo para poder hablar de metafísica en sentido modernista, la cual define la realidad no ya por su ser racional sino por su ser transrracional: el ser de la realidad como espíritu encarnado en Hegel, una concepción que insufla en el ser aristotélico el espíritu neoplatónico-cristiano (cf. Hegel, 1952; Wittgenstein, 1988).

Es cierto que la Escolástica intentará trazar un puente de plata entre el pensamiento griego y la concepción cristiana, aduciendo metafísicamente que el ser como sustancia racional en Aristóteles se continúa en su versión medieval como persona en cuanto sustancia racional en Tomás de Aquino y socios. Pero una cosa es la sustancia racional aristotélica de carácter entitativo y otra la sustancia racional cristiana de carácter relacional que se autodefine como hipóstasis o persona: esta última se concibe expresamente como alma e intimidad y, por lo tanto, con carácter cualitativo que contrasta con el carácter cuantitativo de la tradición aristotélica.

Este carácter cualitativo se muestra sin ambages en la incisiva pregunta metafísica de Jesús el Cristo en el evangelio de Marcos: «¿De qué aprovecha al hombre ganar el mundo si pierde su alma?» (8, 36). Aquí se contrapone simbólicamente el mundo como conjunto de realidades o cosas (entidades) y el alma como la realidad transcósica del sentido, un sentido que pone el acento en la realidad humana o humanada (el texto evangélico habla de *psyjé*, que significa el alma como vida humana)[3].

El paso del pensamiento griego a la concepción cristiana de lo real es el paso del ser del ente al alma del mundo (para decirlo en los términos neoplatónicos de Plotino): tránsito del exterior al interior y del mundo al hombre, traspaso del ser a su envés o vaciado, asunción por el ser clásico del agujero del ser, coimplicación por parte del ser griego del no-ser cristiano consignificado por el alma como horadación de lo ente. El alma, en efecto, es el no-ser del ser y, por lo tanto, el ser vaciado de su entidad cósica y relleno de sentido existencial, la sustancia en-sí atravesada por la otredad, el *lógos*-razón heleno traspasado de *lógos* encarnado, la objetividad revertida en subjetividad, lo dado estático cruzado por la dación dinámica. No hay que olvidar en este contexto que el alma constituye la intimidad (personal) y, por consiguiente, la interioridad de la exterioridad (la cual, por

3. Para la crítica cristiana a Aristóteles, Amor Ruibal, 1971; para todo el trasfondo, H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental,* Revista de Occidente, Madrid, 1965.

cierto, sigue siendo necesaria, ya que sin exterioridad no hay interioridad posible).

Griegos (Aristóteles)	*Cristianismo* (Evangelio)
Ser	Intraser
Sustancia	Relación
En-sí	Otredad
Objetividad	Subjetividad
Esencial	Existencial
Lógos-verdad	*Lógos*-sentido
Sustancia-*ousía*	Subsistencia-*hipóstasis*
Entidad	Persona
Mundo	Hombre
Conocimiento	Amor
Idea	Encarnación[4].

Si en Aristóteles el ser del ser es la sustancia (racional), a partir del cristianismo el ser del ser es el alma (relacional). En realidad ya Aristóteles entrevió que el alma es de algún modo todas las cosas y, en consecuencia, un modo eminente de ser, pero sólo de algún modo. Que el alma es de algún modo todas las cosas quiere decir que las contiene o implica pero no propiamente como el ser que las mantiene verdaderamente, sino impropiamente como un ser que las contiene en sentido figurado o simbólico. En definitiva, mientras que el ser es (parmenídeamente), el alma resulta ambivalente porque es y no es, fluctúa relacionalmente y nos comunica la vida con la muerte, lo real con lo transreal, contaminando nuestra experiencia racioentitativa con afectos y afecciones surreales. El alma es propiamente un ser ahuecado, por cuanto es a la vez todo (todas las cosas en su interior) y nada, es decir, ninguna de ellas literalmente. Por otra parte, el alma se compone aristotélicamente de una parte racional y de otra parte irracional, lo que la hace inepta para ostentar aristotélicamente el ser de lo real pero muy apta para poder representar el estatuto profundo del ser de la realidad, ya que el alma da cuenta y relación no sólo de lo racional sino también de lo irracional, de lo entitativo y lo transentitativo, de lo real y su surrealidad. El alma es en efecto el símbolo de una realidad atravesada de irrealidad, de la vida atravesada por la muerte, de la exterioridad agujereada por la interioridad y del ser ahuecado por el no-ser. He aquí que la definición aristotélica del ser como sustancia primera y sustancia segunda se cumple y verifica por encima del propio Aristóteles en el alma como «consciencia» de realidad y

4. Cf. al respecto Gadamer y otros, 1998, «Ser-persona».

como «conciencia» de ser: en cuanto consciencia de la realidad el alma es alma individuada (relación-relato hipostático), en cuanto conciencia del ser de lo real el alma es alma personificada o personalizada (máscara, *prosopon*). En el alma «persuena» así la realidad omnímoda que refleja en su ser-sentido, ya que el alma consignifica el sentido interior (*sensus interior*) que se hace eco de los sentidos exteriores. El alma, de algún modo todas las cosas, no es una cosa; el alma, en algún sentido todas las cosas, no es un sentido sino sentido común (*sensus communis*); el alma, en cierto sentido todas las cosas, no obtiene un sentido cierto y cerrado sino incierto y abierto. La metafísica del ser como implicación de los seres encuentra en el alma la coimplicación de la realidad tanto en su ser como en su no-ser: y esto posibilita la conversión de la metafísica clásica del ser en una metapsíquica posclásica del ser anímico que se expresa como sentido. Con ello se realiza la conversión de la metafísica clásica del ser en hermenéutica posclásica del sentido fluctuante entre el ser y el no-ser en cuanto sutura simbólica de la fisura real (Ortíz-Osés, 2000).

2. *El alma y el amor*

> «El alma es lo interno eterno: y el centro interior es la conciencia del corazón (*conscientia cordis*).»
> (San Agustín, *In Joannis Evangelium*)

Todas las cosas tienen su propio sentido, excepto el propio sentido que lo tiene impropio: y todos los seres tienen su propia entidad, excepto la entidad del alma que es impropia. El alma es el ser transrreal de lo real, por cuanto da cuenta y relación de lo real en su ser-sentido. El sentido es por lo tanto el pliegue o repliegue de lo real, su interioridad, su vaciado trascendental/inmanental. Por eso el propio Aristóteles en su tratado *Peri psyjés* (*De anima*) puede definir el alma como aquello por lo que vivimos, sentimos y pensamos en su sentido primario, ya que constituye la unidad de conexión de lo real. El alma aristotélica es la entelequia primera del cuerpo físico orgánico, los sentidos reunidos en el sentido común como consciencia, la armonía platónica como unidad de sentido, la proporción o ajuste intrínseco[5].

Podemos atribuir al alma, como sentido-de-implicación de lo real, el carácter medial que todo sentido dice en la filosofía aristotélica, el cual representa la proporción o término medio entre el exceso y el

5. Aristóteles, *Sobre el alma,* en *Obras,* 1964.

defecto. En nuestra problemática el exceso estaría representado por el espíritu puro o abstracto (desencarnado), mientras que el defecto estaría representado por el cuerpo material o impuro (desalmado). De esta guisa, el alma como mediación se sitúa entre el espíritu y el cuerpo, a modo de espíritu encarnado y sentido consentido (intersubjetivamente). En efecto, el alma y lo anímico comparecen como el ámbito del *interesse* o entreser, así, pues, como el ámbito del interés propiamente humano que se ubica entre el desinterés de los dioses luminosos y el desinterés de la materia opaca.

Así que alma ocupa la franja humana del «interés» que podemos traducir como afección o amor: aferencia o atracción de los elementos en combinación (Empédocles), así como *vis unitiva* de los elementos en su relación constitutiva (Dionisio Areopagita, Bernardo de Claraval), tal y como comparece cual *eros* cosmogónico en el exterior cósmico y como *eros* anímico en el interior representado por el hombre. Si el alma es la implicación del ser, el amor es el ser de la implicación: aquello por lo que la realidad es real y por lo que el ser es, el «motor móvil» que mueve el mundo, la animación de un cosmos humanado. Por eso san Agustín define el amor como copulativo (*copulans*), mientras que Pico della Mirandola lo relaciona con la magia y su desposorio del mundo (*maritare mundum*); por su parte Giordano Bruno lo redefine como la quintaesencia del universo (aunque él mismo fuera objeto de un amor malo también llamado odio):

> El amor es todo y todo lo efectúa,
> puede afirmarse todo de él y adscribírsele todo.
> (*Eroici furori,* II,1[6].)

El alma es de algún modo todas las cosas por amor, por lo que el amor es ahora de algún modo todas las cosas: ello se debe a su carácter de contenido del alma, cuyo proceso de introversión del ser queda sobrecompensado por el concomitante proceso de extroversión en y por el amor. De aquí que Aristóteles afirme del alma ser como una mano, añadiendo san Agustín que el amor es esa mano del alma. El amor realiza en efecto la apertura del alma al otro y su acogimiento, la relación *ad extra* (*ad aliud, pros ti*), la comunicación de lo incomunicado. *Amo ergo consum*: amo luego soy otro, amo luego coexisto, por cuanto en el amor el ser revierte en conser. Por esto la realidad del amor es una realidad transreal, transicional y transaccional, *fluxus*, flujo o fluencia del ser, mediación radical de los diversos

6. Para el trasfondo, *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 1980, «Liebe».

en reunión, lo que confiere al amor el doble carácter de lo uno y lo otro, de la unidad y la alteridad/alteración, a modo de entreser radicalmente dialéctico. De donde la dualitud de la expansión y la impansión en el amor, la cual se experiencia como gozo y sufrimiento, sentimiento y resentimiento, apertura pura y contracción dolorosa, comunicación e incomunicación. Y de ahí también el modo ontoantropológico del amor como ser del no-ser, por cuanto realidad surreal y ser horadado por el no-ser, dado su ser no sustancial sino relacional. Llamo precisamente aferencia a la afectividad básica del alma, así, pues, al estado de ánimo o estancia de ánima como afección o coloratura actitudinal, traduciendo así la *Stimmung* heideggeriana (tono vital, temple o talante) como la primaria adhesión, coimplicación o consentimiento (*frónema* en Sófocles, *synkatázesis* en griego estoico, *Gesinnung* en alemán clásico, *Zustimmung* en alemán existencial[7]).

Pero esta nuestra visión del alma anidada por el amor transitivo/transicional no es ya una visión propiamente aritotélica sino (platónico)-cristiana, procedente de la intersección entre el *Simposio* socrático-platónico y el *Evangelio de Jesús el Cristo*. Aunque existe una diferencia entre el amor platónico y el amor cristiano: mientras que el amor socrático dice deseo erótico (*eros*), el amor cristiano dice autodonación o efusión de sí (*agape* como acogimiento o benevolencia). Ahora bien, el *eros* socrático-platónico es ascensional y, por lo tanto, sublimatorio, mientras que la *agape* cristiana es descensional en cuanto encarnatoria. En nuestra concepción, el *eros* sublimado y la *agape* encarnada encuentran su medio/mediación en el amor anímico o amor de amistad (*filía*), cuyo apropiado nombre es *dilectio* o dilección, situándose entre el amor naturalista o libidinal (dionisiaco) y el amor sobrenatural o espiritual (apolíneo). El escritor A. Arrufat lo ha descrito bien a partir de la obra *El amor de don Perlinplím con Belisa en su jardín* de García Lorca:

> El amor por el desconocido ha dotado a Belisa de alma. Aquí parecen conciliarse, en una unidad mayor, lo sensual y lo espiritual, al alcanzar en el amor su unidad necesaria. Ésta parece ser la conclusión última de Lorca. El amor integra, en síntesis superior, ambos contrarios[8].

7. El término estoico procede del doxógrafo o compilador Aecio (Aetius) en su *Synagogé* o *Placita*; para la *Stimmung* heideggeriana puede consultarse J. J. López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad,* Espasa, Madrid, 1975; para Sófocles, *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 1995, «Seele».

8. Revista *Crítica* (Puebla) 81 (2000).

Este amor anímico, como mostró el viejo Fromm, es un amor medial de implicación de signo fraterno, el cual se ubica precisamente entre el amor incondicional materno y el amor condicional paterno. Lo cual significa que el amor anímico de carácter fraterno recoge del amor materno la afirmación incondicional del otro en cuanto persona, al tiempo que recoge del amor paterno la afirmación condicional del otro en cuanto a sus actos. El amor anímico sería en consecuencia el paradigma del amor verdadero en el sentido de Nietzsche, cuando afirma del verdadero amor ser el alma que envuelve al cuerpo[9]. Un tal amor es esencialmente existencial o consentimental, simbolizado por el corazón de nuevo situado/sitiado entre el espíritu racional y el cuerpo sensacional.

El lector se dará cuenta de que nuestra interpretación del amor lo coloca específicamente en el alma (humana) como su contenido vivencial profundo, lo que hace del amor un dispositivo fundamentalmente humano. Ello quiere decir que el amor no es propiamente divino (como piensa el cristianismo espiritualista) ni propiamente demónico (como piensa el platonismo socrático) sino divino-demónico: ámbito de encarnación de Dios y de sublimación de la libido, mediación radical o punto medial (F. Schlegel). Esta realidad mediadora del amor anímico se expresa filosóficamente en la concepción clásica del alma cohabitada dualmente por el entendimiento agente o aficiente (*animus*) y por el entendimiento paciente o afectado (*anima*). Si el alma representa la animación del ser, el amor expresa la respiración del alma como síntesis de expiración e inspiración, acción y pasión, diástole y sístole cordial, porosidad (*poros*) y penuria (*penia*)[10].

3. *El amor y lo divino*

> «Dios es el potencial de lo real (*ipsum posse*).»
> (N. de Cusa, *Memoriale*.)

Ha sido el cristianismo el que ha redefinido a la divinidad como amor, traducido oficialmente como amor espiritual: *agape* o *charitas* (caridad), así 1 *Juan* 4, 8. Pero desde la perspectiva aquí planteada el amor cristiano es un acto de sublimidad del amor ínsito en el univer-

9. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* n.º 142, en *Obras*, 1980.

10. Puede consultarse al respecto el *Simposio* de Sócrates-Platón, en *Obras,* 1964; para el contexto *anima-animus*, C. G. Jung, *Obras,* 1999 ss. Finalmente Fromm, 1990. En el hinduísmo *atman*/alma significa respiración (*atmen* en alemán), al tiempo que se valora éticamente a la gran alma (*mahatma*).

so como su «motor móvil» (eros cosmogónico). La divinidad cristiana aparecería entonces como la sublimación metafísica del amor físico o, si se prefiere, como la espiritualizacción de la *mater*-materia. Dios reaparece así como una divinidad abstraída, purificada de toda materialidad, ápice del ser puro, traducido por Tomás de Aquino como el Ser mismo abstracto (*ipsum Esse abstractum*). Con ello el pasible Dios cristiano se torna finalmente impasible, aliándose con el Ser supremo de la estática visión aristotélica que lo define/confina como Motor Inmóvil.

Y bien, así como en la metafísica general hemos partido con la ontología griega del ser, así ahora en la metafísica especial partimos con la teología cristiana del Dios concebido como amor. Pero este amor no puede interpretarse sin más como un amor divino en sentido ortodoxo o purista (espiritualista), ya que el Dios-amor es la divinidad que crea por amor y que se encarna por amor: por amor del hombre y por la salvación del alma humana del mundo, por amor condescendiente y afectivo, por amor descensional e implicativo. Cabe denominar a un tal amor de Dios al hombre *eros* agapeístico o acogimiento carnal, amor encarnatorio o humano y, en consecuencia de lo dicho anteriormente, amor divino-demónico. Con ello la síntesis cristiana vuelve a plantearse como lo que es, una síntesis entre el trascendentalismo judaico y el inmanentismo pagano o, si se prefiere, entre el supranaturalismo monoteísta y el naturalismo animista del fondo cultural mediterráneo en el que se expande.

Reinterpretamos el ser griego a través de la categoría cristiana del alma, adjuntando al ser clásico el no-ser anímico en cuanto interioridad. A su vez, concebimos la interioridad del alma en cuanto cohabitada por el amor a modo de imantación o atracción del ente por el ser-anímico. Finalmente interpretamos a Dios como hipóstasis del amor y, en consecuencia, como la consciente absolutización de lo relativo o relacional. Lo cual no es definir a Dios con un nombre (*nomen*) propio o apropiado sino con un sobrenombre (*cognomen*) de carácter impropio o simbólico (Tertuliano). Dios es ahora el símbolo de la reunión de los seres en el ser, redefinido ya como alma inhabitada por el amor: Dios es en consecuencia el ser anímico o alma de todas las cosas, el amor como motor móvil de la realidad omnímoda, el ser relacional del universo (Dionisio Areopagita). Pero si el alma es invisible, este Dios-*anima rerum* es la invisibilidad de lo visible, como ya viera Nicolás de Cusa (1985), reapareciendo el mundo correspectivamente como la visibilización de lo invisible[11].

11. Ver al respecto *Historisches Wörterbuch,* cit., «Gott».

El concepto de Dios procede entonces del concepto del concepto, como afirma el mismo Cusano, así, pues, de la «concepción» del ser de lo real a través del amor engendrador o conceptivo: un concepto de Dios conceptivo por cuanto procreativo a través del amor. Pero un tal Dios es el envés del ser tradicional, ya que funge como su condición, alma o amor, potencia sin poder. A partir de esta impostación heterodoxa pero no herética del tema, la revisión de Dios suena así: Dios es el ser que no es, por cuanto no es propiamente sino impropiamente, no entitativa sino anímicamente, no física o cósicamente sino metafísicamente, no literal sino simbólicamente, no como ser sino como transer. O la divinidad como el ser que, no siendo, hace ser, el Creador que es la creación, el Dios que no es sino procreando por amor.

En este sentido Dios es el ser hipo-tético o condicional, el Ser-cóncavo del universo, la realidad traspasada de surrealidad, la proyección del hombre interior (*verbum cordis*). Lo que ocurre es que se trata de la proyección humana del Proyector del mundo o, si se prefiere, de la concreación del Creador del ser. A este respecto cabe hablar de la divinidad como de una ilusión, sí, pero ilusión constitutiva del alma humana inspirada por el amor. La psicología relacional de Winnicot y socios interpreta la divinidad como un objeto transicional ilusorio, ya que concreamos una realidad invisible aunque significativa al catectizar o investir afectivamente la representación del ser en Dios. Desde esta perspectiva la vivencia de lo divino se entiende como un *transfert* o transferencia simbólica del alma amorosa al Dios del amor, personificador de la conexión o aferencia anímica del mundo. De ahí la sutil definición agustiniana de Dios como la intimidad radical del mundo y la interioridad radial: *intimior intimo meo*. Como lo expresa san Buenaventura: «En todo lo que se conoce o siente se halla Dios íntimamente escondido»[12].

Ahora bien, esta intimidad es un ser que no es, puesto que se trata de un ser anímico y amoroso de carácter relacional y no sustancial o sustantivo, ser condicional y potencial caracterizado por Cusa como posibilitante (*possest*) y por Leibniz como existentificante (*existentificans*). Dios es el potencial del ser y, por tanto, fundamento simbólico o existencia sin consistencia, reverso del universo, apalabrado por Böhme como *Ungrund* de lo real: trasfondo o fondo infundado, radicación o coimplicación. Un tal Dios se distancia de su clásico estatu-

12. San Buenaventura, 1945, I, 666; para san Agustín, *Obras,* 1971. Sobre el Dios transicional, M. Aletti, en *Rivista psicologia analitica* 61 (2000). Sobre que Dios no dice ser sino amor, ver J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982.

to estático para convertirse en emergencia de sentido y sentido de emergencia, potencia *versus* poder, divinidad todo-nada, Dios intersticial e intervalar, circulatorio y abierto, transeúnte y subgerente, fluente y liminoide, vacío cuántico cual nada hiperactiva, estado virtual, interferencia dinámica[13].

Con estos últimos calificativos tratamos de revertir la imagen clásica del Dios superceleste para entreverlo como «la luz de abajo» (L. F. Céline): divinidad oscura en Pico de la Mirandola, Dios perdido en Pascal, asuntor del opuesto en Escoto Eriúgena y otredad no-otra en el Cusano. En palabras de Lacan: «Dios es propiamente el lugar donde se produce el decir. Mientras se diga algo, permanece la hipótesis de Dios» (*Escritos*). Y es que en Lacan el sujeto es deseo del Otro, y el Otro es a la vez el Otro del lenguaje, el tercer testigo, el lugar código de los significantes (J. F. Catalán). Pero este Dios-código de Lacan se superpone al Dios-gramática de Wittgenstein y ambos tienen que ver con la estructura que atraviesa nuestros discursos estructurándolos, por lo que vuelve a proyectarse el clásico Dios-estructura, es decir, el viejo Dios-razón, Dios-fundamento, Dios-relojero.

Frente a esta postura clásica aquí intentamos proyectar otra versión de Dios, la versión otra de un Dios-urdimbre, Dios-relacional, Dios-trasfondo, Dios-artista, Dios-amor. La diferencia es importante ya que el Dios-razón es incapaz de coimplicar lo irracional de su propia creación y emanación, mientras que el Dios-amor explicaría el ser de lo real al implicar tanto el aspecto racional como el irracional, tanto el gozo como el sufrimiento, tanto el sentido o positividad como el sinsentido o negatividad del mundo simbolizado por la relación amorosa y su dialéctica paradoxal o coimplicacional. Claro que con ello planteamos la necesidad perentoria de afirmar un Dios implicado, auténtico cómplice del universo por su amor desgarrado y desgarrador, aspectos compresentes de todo amor en su expansión e impansión, es decir, en su doble movimiento de potencia o apertura y poder o posesión. La diferencia estriba en que, mientras la concepción clásica tematiza a Dios esencialmente como poder, aquí se retematiza existencialmente como potencia: como potencia que es el envés y el revés del poder[14].

13. Para una recuperación de las categorías dinámicas, véase M. Delgado, *El animal público,* Anagrama, Barcelona, 1999.

14. Sobre el binomio potencia (*potentia*) y poder (*potestas*) remitimos a Spinoza y su continuación en T. Negri, M. Maffesoli y H. Arendt; consúltese nuestro tratamiento en Ortiz-Osés, 1996.

En efecto, el Dios clásico es un auténtico potentado o soberano oriental, déspota ilustrado en el mejor de los casos y rey absolutista en el peor de ellos, pantocrator, omnipotente, omnipresente, inmenso, todopoderoso, omnisciente, sumo bien, absoluto, beato santo, infinito, grande, eterno, imponente... y finalmente increíble incluso para personas creyentes aunque no crédulas. Ante este panorama teológico del Dios boyante y prepotente, ya sabemos sus consecuencias tradicionales para el mundo del hombre: éste es el culpable, finito, contingente, necio, malicioso, impotente, temerario, despreciable, abominable ser que carga con la responsabilidad de todos los desmanes que en el mundo han sido. Una divinidad sublime y una humanidad desublimada: he aquí el dualismo clásico que opone Dios y el mundo del hombre sin mediaciones ni remediaciones, y que ya fuera criticado por Feuerbach, Marx, Nietzsche o Sartre incisivamente. Frente a tal dualismo, nosotros queremos replantear críticamente la cuestión del Dios implicado, o sea, la idea crucial de un Dios coímplice de su propia creación, lo que significa democratizar al Dios absolutista de la tradición (en donde nuestra proyección democrática podría verse como la menos mala de nuestras proyecciones, tal y como el proyecto democrático es también el menos malo).

4. *El Dios cómplice del universo*

> «Si Dios estuviera siempre presente no se sufriría.» (S. Kierkegaard, *Diario*)

Propiamente, de Dios puede hablarse poco y mal ya que no es una realidad entre otras sino una metarrealidad: la meta de la realidad y el ser realísimo de la tradición que trasciende surrealmente lo real. Así que en principio poco puede decirse de Dios como Principio, mal puede hablarse de Dios como Bien, sin fundamento cabe enunciar el presunto Fundamento del mundo. Y es que Dios es una hipótesis y una hipóstasis, la hipótesis de que la vida obtiene un sentido, para decirlo con Wittgenstein, y la hipóstasis de ese sentido personificado en la divinidad. Por esto el proyecto Dios es una proyección humana de la que hay que tomar conciencia no para eliminar el proyecto sino para saber que es un proyecto. Quizás deberíamos entonces escribir postmodernamente dios con minúsculas, habida cuenta de sus contingencias, o quizás deberíamos transcribirlo como *Diox*, tal y como aparece mientras escribo esto en una pintada de la catedral de Bilbao, acaso connotando su carácter de *x* (equis) ignota a lo Kant. Pues de lo divino ni el propio Dios parece tener una idea adecuada, como puede

comprobarse en las supuestas autorrevelaciones diferentes y diferenciadas en Oriente y Occidente[15].

El agnosticismo es la expresión extrema de esta nuestra ignorancia supina de lo divino, aunque el agnosticismo militante extremiza la postura hasta prohibir(se) hablar de Dios: entonces se pasa del no poder/saber hablar a no tener/deber de hablar sobre Dios, una especie de imperativo categórico antiteológico que excedería lo razonable para recaer en la beligerancia. Pues si bien nada sabemos de Dios propiamente, acaso esa nada sea simbólica y diga algo aunque sea impropiamente del envés del ser; por otra parte el desinterés por lo divino puede significar el desinterés por lo humano, así como una falta de sensibilidad moral y de estética religiosa. La cuestión toca fondo cuando ya no es el agnosticismo militante el que calla sin negar sino el ateísmo beligerante el que niega sin callar. Las (anti)razones del ateísmo suelen basarse perspicazmente en el ludibrio que supone una divinidad superflua en medio de una humanidad indigente, así como en el carácter a menudo alienante de la divinidad desimplicada respecto del mundo. Pero recaer en cerrazón beligerante frente a lo divino parece abonar una visión negativa o negativista de lo real y requiere una convicción tanto o más sólida que la propia del creyente, aunque de signo opuesto o desublimador. A no ser que el nihilismo religioso recaiga en la introyección inflaccionaria de lo divino en el hombre, el cual restalla y explota sobrepasado por el delirio de lo numinoso internalizado, como es el caso-límite de cierto Nietzsche desmesurado y alocado.

Oficialmente nos encontramos con los creyentes crédulos que hablan sin rubor ni ambages de Dios directamente, administrando su herencia y (ab)usando de su nombre en vano. Aquí hay que inscribir también aquellos que hablan en nombre de Dios y se ponen en su lugar interpretando dogmáticamente su palabra, así como todos los que obtienen hilo directo e inalámbrico con la divinidad y sus secretas intenciones. El espectáculo resulta ridículo o irrisorio en su lado cómico, pero llega a ser trágico en su vertiente ortodoxa, cuando la dogmática de Dios se impone inquisitorialmente. Mas he aquí que la teología se yergue para hablar razonablemente de Dios, aunque a menudo sucumba a su propia falacia: el intento teológico de «hablar bien» de Dios, el cual recae tautológicamente en una apologética que trata de limpiar a Dios de toda mácula, fealdad, mito, afección o malentendimiento, ignorando que en el mejor de los casos Dios es un mal-entendido y, en el mejor, un incomprendido. Con lo que se re-

15. Al respecto, Panikkar, 1996; para el fondo, Campbell, 1991.

dunda en el Dios puro y desimplicado, el Santo en medio del desierto, el Único en mitad de lo múltiple, el Grande cercado por lo débil, el Innombrable acosado por los nombres de los hombres. Contrasta con esta beatería teológica la posición valiente de Nicolás de Cusa cuando apalabra a Dios precisamente como el omninombrable (*omninominabile*). Polemizo así con los teólogos que, como el compadre A. Torres Queiruga, invitan a creer de otra manera cuando se trata de otra manera de creer[16].

Nuestra propia posición es filosófica y, ante el tribunal de la razón (humanizada), hay que hablar de Dios bien y mal, positiva y negativamente, tal y como lo hizo el mismísimo Job y aduce la propia Biblia cuando manifiesta enigmáticamente que Dios ha creado lo bueno y lo malo (*Isaías* 45, 7), así como mostrando la oscuridad de Yahvé en el monte Sinaí, cuando conspira asesinar al mismo Moisés por no estar circuncidado, manifestándose como una especie de «loco de la colina» (con perdón) hasta que la mujer de Moisés realiza la circuncisión simbólica. O el Dios del *Éxodo* como éxodo de lo divino: una divinidad autocrítica por cuanto positiva y negativa. Intentar piadosamente desmitologizar racionalmente la visión de un Dios ambivalente, como es el de la Biblia, resulta una intención pía que conduce paradójicamente a la impiedad, ya que así se desimplica a Dios del mundo y se escamotea el mal del ámbito divino. Mas sólo podemos creer ya en un Dios implicado: una divinidad cómplice de su propia creación, en cuyo proceso participa como coimplicada en el complot de lo real, es decir, en la realización de la realidad. La realidad como proceso de implicación coimplica al propio Dios en grado eminente, por cuanto es la personalización y el arquesímbolo de la coimplicación de lo real: el creador de los dos contrarios, como lo llama el Qohelet. Nos las habemos con el Dios adviniente que todo lo acoge[17].

Resulta ridículo al respecto que se caracterice ortodoxamente a Dios como el Absoluto y que se le exonere de toda respsonsabilidad mundana al Gran Responsable del todo, achacándosela a los ciegos elementos o al irresponsable humano caracterizado por su finitud. He aquí que si no se puede hablar buenamente de Dios, podemos y debemos hablar malamente a partir de nuestra experiencia profunda de lo real: y hablar malamente de Dios no es hablar sadomasoquistamente sino como lo hace la experiencia religiosa profunda cuando vivencia a Dios como el Otro que no es Otro (*aliud in quantum non-*

16. De Cusa, 1985; de A. Torres Queiruga, *Creer de otra manera,* Sal Terrae, Santander, 2000.
17. *Qohelet* 7, 14; *Éxodo* 4, 24 ss.

aliud), o bien cuando lo apercibe como el ser comunísimo (*ens communissimum*), que yo interpretaría como el ser que coimplica el sentido y el sinsentido de la vida, la vida y la muerte, el gozo y el sufrimiento. En su obra *Lo santo*, el fenomenólogo de la religión Rudolf Otto sintetizó bien que mal esta imagen de un Dios en el que se condensa lo fascinante y lo tremendo, la luz y la oscuridad, el cielo y el inframundo.

La concepción de un Dios implicado y cómplice del universo democratiza la divinidad hasta situarla en medio del proceso de lo real. Ahora Dios es el ser coimplicado en el ser, el Dios latente figurado como latiente en el bello himno litúrgico:

Adoro te devote, latens deitas,
Quae sub his figuris vere latitas.

Se trata de un *Deus sub implicatione* asuntor de los contrarios y com-padeciente de una realidad en evolución, una visión coimplicativa de lo real que se destaca nítidamente de la ortodoxa concepción presente en el Suplemento de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino con su dualismo clásico del bien contra el mal, lo que conduce a la irreligiosa por cuanto irreligada proyección de un cielo de los redimidos en el que se goza del sufrimiento cruel de los condenados en el infierno. Esta teología no ha tomado en serio ni el Dios emanado (oriental) ni el Dios encarnado (occidental) y mucho menos el Dios crucificado, es decir, la divinidad como encrucijada del universo: una divinidad que crea por amor, cometiendo el único pecado que se autojustifica (el pecado de amor). Pero consabido es que el amor es ciego, y seguramente por ello se dice del Dios genesíaco que «vio» la creación y la encontró «buena» (sin duda un despiste óptico condicionado por su visión cordial). Así que frente al Dios-razón de la tradición ortodoxa, aquí proyectamos un Dios co-razón del universo, una divinidad que asume el bien y el mal: el mal en el bien, la muerte en la vida, el sinsentido en el sentido. En donde el mal podría interpretarse *in extremis* como la mediación del bien y el bien como la remediación del mal, tal y como afirma san Agustín refiriéndose a Israel que se encontró a sí mismo en medio de los males (*in malis invenit se*), avisando a Dios como la complexión o complección de lo diestro y lo siniestro. Acaso por ello, el espíritu de Dios produce la luz en medio del caos (León Hebreo), ya que de acuerdo con el taoísmo en lo más bajo se halla lo más fértil[18]. Esto lo expone bien el poeta A. Calveyra así:

18. San Agustín, *Serm.* 154, I, 1; también *Soliloquios* I, 1; Tomás de Aquino, *Sum.*

¿Es que viste alguna vez al bien y al mal separados?
Ni Judas oscilante de amor colgado a su árbol
en el no del amor sigue colgado (*Cartas*).

No podemos oponer clásicamente Dios y el mundo, debemos componerlos: pues Dios es la condicción de toda dicción, un modo de decir la condición del ser. Autores como san Buenaventura y otros entrevieron la compresencia oblicua de la divinidad en el fondo de todas las cosas, aunque específicamente en el fondo del alma, a modo de reverso o reversión del ser, lo que implica su sentido transignificante y transfigurador. El Dios-razón del universo reaparece como un Dios-amor universal, cual razón afectiva: no olvidemos que como recuerda Ortega, tras Dilthey la auténtica razón es «omnímoda conexión: todo en ella se da enlazado, articulado, relacionado». La verdad divina queda ahora encarnada como sentido humano, ya que no hay acceso agustiniano a la verdad sino por el amor (*non intratur in veritatem nisi per caritatem*). O la verdad de Dios como sentido humano del mundo y, en tanto, como sentido profundo del hombre[19].

Nuestra definición de Dios como el ser que no es trata de coimplicar en la divinidad el reverso o revés del ser, así, pues, el ser decaído o decadente, el ser negativo y denegado. Dios es el ser que no es porque asume transversalmente los modos del ser deficiente y deficitario precisamente para su hipotética redención o salvación. Esta representación de lo divino entra en litigio con todas las representaciones aristocráticas o despóticas, señoriales o triunfalistas, heroicas o machistas que lo presentan como el gran triunfador sobre el mal y lo negativo (*negatio negationis*). Atisbamos frente a ello un Dios compasivo y cuasi femenino, Dios coímplice del hombre y corresponsable de nuestras vicisitudes. Lo cual es reproyectar una divinidad adviniente, como adujera el romanticismo alemán, un Dios coimplicador de todas las cosas que se corresponde al paulino «todo en todo». El símbolo medial de tal coimplicación es el amor como animación del ser e intradinamismo del universo tal y como se revela en el mundo del hombre. Por cierto que la idea de la divinidad cómplice se en-

Th. Suppl., q. 94, a. 1; para el trasfondo, Otto, 1998. Sobre el taoísmo, Laotsé (Laozi), 1985. Al respecto de Judas, véase la obra de G. Steiner, *Pasión intacta* (Siruela, Madrid, 1997), en la que presenta a un Judas celoso de Jesús que prefiere a Juan; no se olvide en este contexto la veneración tributada a Judas en comunidades cristianas primitivas por haber provocado la redención de Cristo. En «Tres versiones de Judas», J. L. Borges radicaliza el tema al proponer la encarnación de la divinidad en el propio Judas (véase *Ficciones*).

19. Ortega y Gasset, 1965, VI, 211; para san Buenaventura, 1945, 666.

cuentra ya en el evangelio de Juan, cuando se habla de Dios trabajando desde siempre involucrado al mundo (*Juan* 5, 17).

5. *Ética de la implicación*

«Peca, pero ama.»
(Variación sobre Lutero.)

Dios, como cómplice del universo, traspone el esquema clásico de una divinidad estática en el esquema posclásico de una divinidad dinámica que funge como arquesímbolo del sentido abierto del cosmos. El Dios implicado se muestra ahora no como el Dios de siempre que nunca se muda (Escrivá de Balaguer) sino como el Ser demudado que coimplica el no-ser, el amor que coimplica el odio, la vida que coimplica la muerte, el bien que coimplica el mal, la gracia que coimplica la desgracia y lo divino que coimplica lo demónico: porque la hipotética presencia de lo divino conlleva la religación de toda desligación por parte de un Dios coímplice, a la vez implicante e implicado, empleado o enrolado. Dios simboliza así el sentido que encaja el sinsentido por amor, la felicidad que se busca a sí misma a través del otro generalizado. Por eso cuando el amor nos sonríe creemos en Dios, y cuando sonreímos al amor creamos a Dios, de modo que san Agustín considera nuestras pasiones como un movimiento secreto hacia lo divino. La búsqueda de Dios según el teólogo de Hipona es la búsqueda de la beatitud en cuanto vida grata o gratificante, por lo que el pecado perpetra un auténtico atentado contra nuestro propio bien. Se trata de una revisión del pecado como algo que va contra nuestra propia salud, a modo de enfermedad que nos desanima o desalma la vida. El poeta A. Colinas acierta al definir la enfermedad como la muda presencia del cuerpo desnudo del alma. Por nuestra parte, reinterpretamos el mal y el pecado como una enfermedad o experiencia desalmada a curar o remediar[20].

Nuestro filósofo E. Trías ha recuperado la eudaimonía o felicidad aristotélica al proponer una ética de la buena vida en libertad, la cual es presentada como virtud o deber: imperativo formal de ser feliz que se sitúa entre el exceso orgiástico y el defecto asténico, término medio entre los extremos que recupera la moderación clásica (*mesotes, in medio virtus, aurea mediocritas, ne quid nimis*). Aceptando la pro-

20. San Agustín, *Confesiones*, X, 20: *cum Deum quaero vitam beatam quaero*; de A. Colinas, *Nuevo tratado de armonía,* Tusquets, Barcelona, 1999; sobre la curación de la sombra, Hillman, 1990.

puesta, yo añadiría a esta ética formal de la felicidad el contenido que se le deniega kantianamente: ese contenido es el amor como felicidad (humana) y sentido de la vida (relativo/relacional), situando el amor según lo dicho como la intersección del *eros* pagano y de la *agape* cristiana, así, pues, como amor-implicación o amor anímico (*filía* o amor de amistad, caracterizado por la *dilectio* o dilección, una afección que entraña cariño). En este amor mediador y mediado está el auténtico bien común de la humanidad, proveniente de la compasión universal de carácter religioso, como mostrara Schopenhauer.

Este amor-implicación se sitúa también entre los extremos pero no estáticamente como extremismo del medio/centro o mera equidistancia entre los contrarios, sino dinámicamente como su mediación: a modo de lenguaje dialéctico de ida y vuelta, capaz de apalabrar los opuestos —la necesidad y la libertad, el éxito o salida al otro y la vuelta o entrada en sí, la unión y la separación, la belleza y la terribilidad del amor, Eurídice y Orfeo—. El poeta R. M. Rilke ha sabido captar pregnantemente esta inclusión de los contrarios interpretada en clave de reintegración simbólica:

> Vence a la separación como si ella quedara detrás
> de ti como el invierno que pronto ha de marcharse.
> Muere siempre como Eurídice, sube cantando más fuerte,
> celebrando más alto elévate en la pureza de la conformidad.
> Sé y, a la vez, conoce las condiciones del no-ser,
> la razón única de su íntima vibración.
> Con las reservas, sirviéndote de ellas como veladas y silenciosas,
> de la naturaleza total, indecibles sumas,
> únete alegre y atenúa la cantidad[21].

Ahora bien, el amor que vence a la separación no es un amor manso, como quiere Colinas, sino un amor melodramático, no es un tiempo sin muerte sino un tiempo que recolecta la muerte en un espacio interior a modo de almario. Otro poeta, Th. Mann, ha entrevisto en la propia muerte la fuente arquetipal de todo sentido, lo eterno en el tiempo, el alma del ser. Sin llegar a semejante cosmovisión liminar, nuestro poeta A. Gala ha sabido vivenciar la naturaleza cual divinidad ambivalente entre los contrarios (la vida y la muerte):

21. R. M. Rilke, *Los sonetos de Orfeo,* 2.ª parte, XIII, en *Obra poética,* Edicomunicación, Barcelona, 1999; solamente propondría traducir «conformidad» como «conformación», trasmutando así el matiz estático por el dinámico. De E. Trías, *Ética y condición humana,* Península, Barcelona, 2000.

> Como si un director de orquesta hubiese enloquecido, y dirigiese sin ton ni son la música, que no es de invierno ya y no es de primavera todavía y tiene de los dos melodías y acordes[22].

Y a continuación el mismo autor, tras exponer sus folklóricas *Memorias*, preconiza no separarse de la vida porque todo sirve a su intususcepción o metabolismo, implicando agustinianamente incluso el pecado. No está mal para las intenciones de nuestro implicacionismo simbólico cuya traducción ética viene a ser: no abandones, asume lo real, acoge los reversos del ser en su concavidad abierta, salva el sentido en medio del sinsentido, arrostra el mundo, asume el mal, cura o cuida el alma de las cosas, remedia lo desimplicado y comunica los contrarios, reanima la realidad en su sentido oculto, ama el amor. Esta última expresión traduce la intrigante idea de N. de Cusa sobre el Dios-amor, ya que amar a Dios no es sino amar el amor, en nuestra terminología, implicar la implicación. Al final nos examinarán/examinaremos del amor, y acaso por ello el concitado Gala acaba planteándose lúcidamente en nuestro nombre: quizás no amé (suficientemente), quizás no fui amado (satisfactoriamente). Este discurso muestra que el amor no admite estáticos términos medios sino mediaciones dinámicas de/entre los extremos.

Como afirma M. Scheler, el conocimiento amoroso aprehende el valor de lo real, lo cual funda/funde una axiología del sentido como valor/valencia de lo real. En nuestra perspectiva implicacionista el valor supremo es el amor, por lo que la virtud cardinal radica en hacerse digno del amor, hacerse digno de ser amado, en una palabra, llegar a ser amable (*amabilis*). El amor, en efecto, es el fuego que evapora el agua de la vida concreando alma (vaho o aliento) a través de un proceso de sublimación. Por eso el amor es concebido como un vínculo sagrado de re-ligación, de modo que Rougemont puede hablar de la pasión amorosa como pasión religiosa, ya que ambas pasiones lo son de lo infinito. Y, sin embargo, vuelve a involucrarse en el amor la ambivalencia general del ser, por cuanto el amor es a un tiempo un placer (material) y un deber (espiritual), un recibir y un dar, satisfacción y satisficción[23].

22. A. Gala, *Ahora hablaré de mí,* Planeta, Barcelona, 2000.

23. Satisficción = saturación ficcional, en el sentido de satisfacción ilusoria, por cuanto el amor es un proyecto real-ideal (archisímbolo del real-idealismo típicamente humano, ya que el hombre es el animal mitológico o proyectivo, simbólico o surrealista, hermenéutico o interpretativo). De ahí la definición del amor humano por N. de Cusa como «amor del amor». Rougemont, 1999; sobre el amor como afecto/afección y ligazón/religación en Alejandro Magno, ver M. Renault, *El muchacho persa,* Mondadori, Barcelona, 1998.

Con este último término mentamos la realidad surreal tanto del ser anímico como del alma, del amor y lo divino, tal y como quedó expuesto más atrás. La surrealidad del sentido radical del universo tematizado como coimplicación no debe confundirse con la irrealidad propia de lo lógico-matemático, cuyas figuras o figuraciones resultan utópicas en su perfeccionismo. Aquí en cambio, en el terreno del ser humanizado, la realidad no resulta irreal por su perfección sino que resulta surreal por su complección o complexión, lo que correfiere una especie de excedencia translógica de sentido (*excessus ad sensum*). En efecto, es posible y plausible pensar a Dios aunque no se le pueda conocer, a no ser que usemos el término conocer en su sentido etimológico de coengendrar y, por lo tanto, de concebir o amar. Dios, incognoscible propiamente, es pensable impropiamente puesto que se trata no de una dicción o *lógos* puro, sino de una con-dicción o *lógos* impuro: el *lógos* de un *mythos* y, en consecuencia, la condicción general de toda dicción por cuanto condición del universo en su ser-sentido de complicidad.

Si la poesía es al decir de Ortega un decir sustancial, la teodicea sería un decir hipostático: hipostasía del amor frente a su apostasía, sustantivización del dinamismo de lo real, dicción de la con-dicción radical del universo (la coimplicidad). Al final, como quería el Maestro Eckhart, Dios puede/debe liberarnos del propio Dios, ya que en expresión de S. Weil es el ser que nos otorga el ser para consentir en nuestro no-ser; con lo que Dios es el ser que no es (*supra*): la potencia que asume la impotencia, el amor que coimplica el disamor (representado por el diablo). La auténtica pregunta ética por Dios es dónde ha estado, está y estará mientras la vida se contrae de dolor y el mal anega el mundo, pero sabemos una respuesta que no conocemos: Dios está en todas partes y en ninguna. Con ello reaparece Dios como presencia ausente o realidad virtual (*virtual meaning*), o también como un tranvía llamado deseo[24].

Nuestra teoría y práctica de la coimplicación afirma que no podemos explicar algo si no lo implicamos, pero su nuda implicación no significa una explicación: esto es lo que nos ocurre con el caso-límite del Dios-implicación mas no explicación del universo. A no ser que esperemos al final del proceso de coimplicación del universo para saber a qué atenernos, con lo que la fe o creencia se abre a la esperanza a través de la apertura radical significada como amor. Mas quizás nuestra apelación al amor sea una apelación no sólo a la implicación

24. Al respecto, T. Radman, en L. Boevel (ed.), 1999; de S. Weil, *La gravedad y la gracia*, trad. de C. Ortega, Trotta, Madrid, [3]2001.

sino a la explicación del universo, tal y como lo piensa Rougemont cuando afirma que por el amor hay algo (implicación), y que el amor todo lo explica (explicación). Nosotros hemos admitido la hipotética implicación del todo en/por el amor, pero quizás en el día escatológico podamos saber si también lo explica todo al modo del proceso de amorización señalado por Teilhard de Chardin. Mas hasta dicha verificación final podemos contentarnos con la sensificación medial del amor a modo de figura, imagen o espejo enigmático de la Revelación apocalíptica[25].

6. *El Dios implicado*

«Dios me es más yo que yo mismo.»
(Diego de Estella, *Meditaciones.*)

Entendemos la metafísica como conciencia de la coimplicación de las realidades, implicación que la tradición griega expresa como el ser de los seres. A partir de una inspiración cristiana, interpretamos el ser como alma (interioridad), la cual está inhabitada por el amor cual relación de implicación del universo. En este nuestro esquematismo hermenéutico, Dios funge finalmente como hipóstasis del amor, así, pues, como personificación del amor o amor hipostático/hipostasiado. De acuerdo con esta metafísica hermenéutica, denominamos ser a la implicación radical de la realidad, alma a la implicación interior del ser, amor a la implicación radial del alma y Dios a la implicación personificante del amor, el cual funciona así como hipóstasis de la implicación: Dios como implicación hipostática del universo. Esto significa que no obtenemos pruebas de la existencia de Dios en cuanto separado del universo sino pruebas de la coexistencia de Dios en cuanto implicado en *su* universo (que no por mera casualidad es también el nuestro).

Esta revisión de Dios como cómplice de la realidad se distingue netamente de la tradicional visión de un Dios-rajá o pachá para reconvertirse en divinidad democrática involucrada en una realidad que incluye el mal así compartido (pues ya se sabe, mal de dioses consuelo de hombres). Un tal Dios está implicado en la realización de lo real y, en consecuencia, en la lucha amorosa con el mal para su redención. De esta forma Dios comparece como la última posibilidad de abandono, y aun dentro de esta posibilidad experienciada *in extremis* por

25. Remito aquí a Drewermann, 1995; también a Teilhard de Chardin, 1965.

Jesús en la cruz, como nuestro último recurso de abandonarnos en su seno amoroso o en su destino, suerte o fortuna a modo de coimplicación final en el trasfondo numinoso del universo, cuyo eco se apercibe en el grito de Jesús al exclamar su alma: «En tus manos encomiendo mi espíritu» (recuérdese que la mano del alma es el amor).

El cínico o escéptico extremo podrá aducir que llegados a este punto final Dios funciona como mero placebo: algo con lo cual y sin lo cual todo se queda tal cual. Pero si bien cabe hablar de lo divino como aquello con lo cual todo se queda igual (de momento), no parece que sin ello todo se quede como tal (implicado) sino como desimplicado o carente de sentido. Por otra parte, sin la compresencia implícita o implicada del sentido en la realidad, la propia ética del amor (que es la fe con obras) sería puramente voluntarista e *in vacuo*. Es cierto que ese vacío se sigue dando, dada la realidad contingente y dado que Dios es nuestra proyección basada en nuestra creencia/querencia (Unamuno), pero esta proyección obtiene un *fundamentum in re* al fundarse en nuestra experiencia de lo real y su coimplicación de sentido (incoado). En el límite Dios se nos muestra como la concavidad de lo real cuya convexión somos nosotros mismos, de modo que el hombre sería el *deus ad extra* (dios exterior) y el propio Dios *Homo ad intra* (Hombre interior), lo que concuerda con el *dictum* teresiano: «Búscame en ti, búscame en mí»[26].

La creencia en Dios es pues una creencia amorosa que se acerca a la fiducia o confianza luterana, pero que pone el acento en el amor como mediación de la fe protestante y las obras católicas. Mas la experiencia de Dios no arriba a una verdad inmutable, fija y trascendente sino a la trascendencia inmanente del Sentido (con)vivido. Por eso lo que decimos de Dios nos lo decimos de/a nosotros mismos, y por lo mismo lo que afirmamos de Dios lo afirmamos humanamente. Juan de la Cruz y otros místicos llegan a decir que todas nuestras dicciones o dichos sobre Dios serían falsos, de modo que nuestro Dios sería nuestra mentira y nosotros sus mentirosos o falseadores, desmentidos amorosamente por el propio Dios. No es posible en consecuencia fundar una iglesia de justos capaces de emitir la verdad sobre Dios, puesto que esto no sería una iglesia sino una secta. Como vieron M. Weber y E. Troeltsch, una auténtica iglesia es la congregación de justos y pecadores, mientras que una secta solamente es un sector que congrega únicamente a los justos frente y contra los pecadores. Cabe entonces preguntarse si la llamada Iglesia con mayúsculas es en realidad una iglesia o una secta, sobre todo si se presenta por boca del

26. Al respecto Unamuno, 1990.

prefecto de la Doctrina de la Fe como la palabra verdadera de Dios, ignorando al parecer que la presunta palabra de Dios es verdadera para el que la cree, o sea, para el creyente, por lo que se trata de una verdad-de-sentido. Esto lo sabe el mismo prefecto y cardenal Ratzinger cuando, recuperando su antigua apertura teológica, afirma que la palabra de Dios no es algo caído del cielo como un meteorito sino que es precisamente una síntesis de culturas[27].

Por todo ello remitirse a Dios es postular el sentido de la vida, lo que lleva consigo un talante humilde, un corazón contrito, un temperamento melancólico, una actitud sensible y una vivencia antiheroica. Ya lo avisó Rimbaud cuando adujo que el criminal es más fuerte que el santo, y también B. Russell cuando consideró la religión como miedosa por cuanto necesitada de ayudas imaginarias. Y, en efecto, quizá el creyente tiene más sensibilidad que fortaleza, y por lo que a uno se refiere no es que el miedo sea un condicionante de la fe sino que bien podría tratarse incluso de pánico (que es más bien miedo al miedo). ¿Y? Precisamente lo que la religión hace simbólicamente es conectar ese miedo a la confianza, así como diluir el pánico en el Uno-Todo simbolizado por el dios Pan.

Así que la creencia en Dios se apoya hermenéuticamente en la cosmovisión de un «implicacionismo simbólico» de las realidades en su ser-sentido. Recuerdo a este respecto cómo me vino la sinuosa idea del implicacionismo en el sinus, seno o pliegue cóncavo de un montículo vasco, para posteriormente entrever su componente o componenda simbólica en medio del mar catalán. Traigo este recuerdo a colación para mostrar vívidamente que, si el implicacionismo experiencia el ser telúricamente como arraigo, el implicacionismo simbólico experiencia el ser entitativo en su desleimiento simbólico-acuático como alma (interioridad): en cuyo (co)seno inhabita el amor personificado en Dios, el cual obtendría aquella significación líquida y cristalina que Ortega atribuye al símbolo o metáfora radical: «La esencia del cristal consiste en servir de tránsito a otros objetos: su ser es precisamente no ser él, sino ser las otras cosas» (*Ensayo de estética*).

Accedemos así finalmente a un Dios-cristal transitivo, un Dios otredad transeúnte, una divinidad simbólica o metafórica que se transparenta a sí mismo, un Dios transicional de carácter cuasi femenino puesto que la mujer es, según Cervantes, «un cristal trasparente de hermosura» que deja traslucir, según Ortega, «lo otro que ella» (1965, VI, 256). Comprender a Dios quizá sea entonces comprender la

27. J. Ratzinger, «Fe, verdad y cultura», en *Congreso Internacional de Teología*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2000.

«prehensión» del universo (Whitehead, 1929), así, pues, la aferencia radial y la implicación radical.

7. *Símbolos de coimplicación*

«La quinta dimensión es el centro.»
(Taoísmo)

En nuestra versión el ser del ser dice implicación (alma, amor), y Dios es la hipóstasis de la implicación. En esta perspectiva estamos todos implicados, y ni el propio Dios se salva de la coimplicación universal: por eso no puede definirse lo clásico como el ser por sí (*ens per se*) sino como el ser por nosotros (*ens per nos*), en el doble sentido de que es una divinidad no encerrada sino abierta a nosotros (religiosamente) y por-nosotros o a nuestro través hipotético (hermenéuticamente). Así, pues, la realidad es coimplicación, y se personifica en Dios —un Dios postmoderno, diferente y póstumo, una divinidad desleída y difusa, envés de lo real e indefinida (suena aquí la música de Buda, Anaximandro y Heráclito, así como en otra clave la vía *negationis* o *remotionis* de la tradición).

Si ello es así, no resultará rara la proliferación de símbolos de la coimplicación desde el Paleolítico a nuestros días, entre los que yo constaría el círculo, la cruz, el cuadrado y el triángulo, los zig-zags y ondulaciones, reticulados y espirales, el ónfalo y el hierogamos o matrimonio sagrado, el laberinto y los zigurats o pirámides, lazos, nudos y redes que desembocan en la interred, el dios-hombre y las emanaciones de lo divino. En la cultura vasca cabe considerar el ídolo Mikeldi, un animal bovino/porcino sobre un círculo, como símbolo de la coimplicación, pero también el flamante Guggenheim bilbaíno en cuanto conjunción simbólica de la cueva ancestral y el barco-museo futurista, la piedra simétrica y el titanio asimétrico, las aguas marítimas y el cielo abierto.

Pero la coimplicación de las realidades refunde asimismo otros conceptos filosóficos de mediación, como el de junción o juntura, complexión o conjunción, articulación o ajuste, tao y *lógos*, correspondencia y acoplamiento, correlación y reunión, concordancia y nexo, coligación. Especial interés nos merece el concepto de coincidencia en N. de Cusa, así como el de congruencia en san Agustín, definido como coherencia, consonancia o acorde de lo real:

> Esta congruencia tiene un gran valor pues dice conveniencia, concordia o consonancia de lo real, o sea, el compaginarse de lo uno y lo

otro o, si se prefiere, la coadaptación de las cosas creadas (*De Trinitate*, IV, 2).

Ahora bien, tanto la idea cusana de coincidencia (*coincidentia*) como la agustiniana de congruencia (*congruitas*) son ideas teo-lógicas, mientras que nuestra noción de implicación es ontohermenéutica y, en definitiva, una idea secularizada que dice menos que coincidencia de los opuestos y más que mera congruencia de los diversos, exactamente concurso de los contrarios en/por la concurrencia de las realidades en su realidad o ser: el cual no es pura coincidencia de cosas ni mera congruencia de hechos sino implicación del sentido (complicidad). El implicacionismo ontohermenéutico es nuestra hipótesis *cum fundamento in re*: con fundamento en la experiencia humana del mundo referida a la conspiración de todo en el complot o coimplicación del ser. Se trataría entonces de una hipótesis algo novelesca o melodramática, como la del propio Dios implicado o cómplice de dicha conspiración: la relación/relato de nuestras relaciones anímicas simbolizadas en figuras o figuraciones en torno a la gran configuración del ser-sentido amenazado de sinsentido. Rilke lo interpretó así:

> Soy el intervalo entre dos notas
> que sólo con dificultad se armonizan:
> pero ambas, vibrando en la pausa oscura,
> se han reconciliado[28].

La presente exposición ha privilegiado hasta cierto punto el fenómeno del amor como ámbito de conjunción del alma humana y Dios, pero no debe interpretarse según lo aducido romántico-idealistamente sino real-idealmente. Porque, en efecto, la fenomenología del amor humano abierto a la divinidad nos muestra un Amante que se cree Dios y un Amado que no cree en Dios: prosiguiendo con la tradición mística que pasa de Abenarabí a R. Llull, digamos que el Amante que se cree Dios es el amante humano, mientras que el Amado que no cree en Dios, por serlo, es el propio Dios. Extraña explicación que sin embargo describe bien que mal la paradójica situación del hombre divinizado por el amor y del Dios humanizado por el mismo amor, el cual cumple así por última vez su radical mediación de los contrarios coimplicados. A este respecto, la diferencia entre el amor divino y el amor humano es relativa: en el amor místico el hombre se diviniza por introyección de la divinidad en la humanidad, en el amor huma-

28. R. M. Rilke, *Obra poética,* Edicomunicación, Barcelona, 1999, p. 161.

no el hombre diviniza al otro/otra por proyección. Pero en ambos casos el amor es humano-divino: sólo en su afirmación solipsista es demoníaco porque impide la reunión de todos (recuérdese que el diablo se rebela contra el Dios hominizado). El amor ígneo proyecta a Dios como reunión purificadora de todo/todos, al modo como Rilke proyecta en la figura del Ángel el «alto abismo» o abismo sublimado[29].

Si creer en Dios es creer en el amor que inhabita el alma, amar es hacer creíble la esperanza del alma: la esperanza de que la existencia tiene/tenga un sentido, el sentido de coimplicación que teológicamente se conoce algo rimbombantemente como Pleroma o Plenitud de los tiempos a modo de Consumación final en la que llegamos a ser lo que aún no somos: el ser que no es —propia o entitativamente sino impropia o transfiguradamente, anímica o amorosamente, la ultrarrealidad unitaria en cuyo seno sólo queda la referencia de la aferencia como amor según san Pablo: «Si no tengo amor no soy nada. El amor de caridad no pasa jamás. Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad: pero ésta es lo más excelente» (1 *Corintios* 13).

Pero volvámonos del amor trascendente a su inmanencia humana, en la que nuestra metafísica hermenéutica de la coimplicación puede obtener relevancia política en el marco social de la actual discusión en torno a la democracia. Democratizar a Dios es proyectar nuestra autodemocratización, la cual consiste en coimplicar las diferencias en un horizonte com/partido. Democracia hermenéutica denomina Patxi Lanceros a tal implicacionismo simbólico, interpretado así por él mismo:

> La democracia liberal ha de extraer la fuerza argumental de su propia historia efectual a través de una constante relectura hermenéutica abierta, crítica y dialogante. No puede —no debe— presuponer universalidad sino ofrecerla y construirla (en el mejor de los casos) proponiéndose como marco integrador de diferencias, como proyecto —siempre inacabado— de implicación, convivencia, cooperación y reconocimiento[30].

Conclusión: El Dios mercurial

> «Dios garantiza el *continuum*, el sentido del sentido, bajo el milagro primordial del lenguaje.»
> (G. Steiner, *Errata*)

29. Llull, 1989; R. M. Rilke, *Diarios de juventud,* Pre-textos, Valencia, 2000.
30. P. Lanceros, *Verdades frágiles,* Oria, San Sebastián, 2000; para el trasfondo, J. Beriain, *La integración en las sociedades modernas,* Anthropos, Barcelona, 1998.

La idea de la coimplicación es que el sentido no lucha contra el sinsentido para su erradicación, como piensa desimplicadamente el heroísmo moral oficial, sino que lucha con el sinsentido para su humanización. Porque nunca podremos acabar con el sinsentido so pena de acabar con el sentido: por eso se trata de aceptarlo críticamente, tratando de remediarlo como si se tratara de una enfermedad, no extirpándolo para siempre jamás (nunca) sino curándolo en el tiempo cómplicemente con el intento de apaciguarlo. El modelo de este apaciguamiento bien podría ser el de la música, en la que se disuelven y resuelven las tensiones acumuladas de lo real experienciado como ruido. George Steiner lo ha expresado así en sus *Memorias*:

> Mediante el uso de la inversión, del contrapunto, de la simultaneidad polifónica, la música puede albergar contradicciones, inversiones de la temporalidad, la coexistencia dinámica en el mismo movimiento global de estados de ánimo y sentimientos absolutamente dispares, incluso mutuamente contradictorios[31].

Acaso la auténtica representación de lo divino sea entonces más musical que racioentitativa, ya que la música expresa el ser relacional profundo. Schopenhauer llega a decir que, aunque las realidades desaparecieran, la realidad musical perduraría. Cabe pues decir algo musical de Dios y concebirlo como música de fondo: ruido armonizado y dolor melodiado, salmodia o ensalmo litúrgico. Probablemente algo así parece querer decir K. Rahner cuando en una enigmática afirmación dice que todo en definitiva es bueno: en definitiva, esto es, definitivamente, en la consonancia final de las disonancias.

El lenguaje sobre Dios desemboca a través del lenguaje musical en una divinidad-lenguaje. En la propia obra de Steiner el lenguaje es definido como azogue, pero lo que que no se dice es que ese lenguaje-azogue es mercurial o perteneciente a Hermes-Mercurio, el dios del lenguaje y la comunicación, la interpretación y la traducción, la mediación y la confluencia, la divinidad lingüístico-mercurial de sustancia sólico-líquida o relacional que cohabita cual azogue el fondo del alma humana posibilitando su refracción, reflexión o conciencia. Lo que puede decirse de Dios es, pues, dicción o, más estrictamente, condicción (condición), condicción simbólica de lo real, simbolismo entendido como embolismo o enredo/coimplicación de lo real, puesto que el símbolo relata la relación tendida cual puente entre las cosas. La existencia de Dios es así la condicción o coimplicación de lo real:

31. Steiner, 1998, 90; también *Presencias reales,* Destino, Barcelona, 1991.

si existe el ser entonces coexiste el coser o cosimiento del ser, cuya hipótesis condicional e hipóstasis personificada es un Dios-pontífice medial.

Al fondo del laberinto humano del mundo se encuentra el alma como inflexión/reflexión de lo real, alma concebida míticamente como un escorpión o araña atrapadora o bien lógicamente como un espejo que refleja todas las realidades cristalinamente. Pero esta refracción es factible por el «azogue mercurial» que, a modo de flexión, pliegue o implicación, posibilita la faz del ser real desde su envés surreal, mediando este lado del espejo con el otro lado del espejo. Por eso cuando Dante concluye su periplo en la presencia de Dios en el Paraíso, la realidad revierte en surrealidad:

> Cuando Dante llega a presencia de Dios, al final del Paraíso, el universo se vuelve del revés, centrándose en Dios y ya no en la Tierra, un final que trastrueca el principio de todas las cosas (Frye, 1992)[32].

Esta aparición final de la divinidad trastocadora del universo responde a una concepción de Dios no ya como artífice sino como artista del cosmos y, como sabía Joyce, el artista cohabita el interior surreal:

> El artista, como el Dios de la creación, permanece dentro, detrás, más allá o encima de su obra, invisible, libre de la existencia, indiferente, cortándose las uñas (*Retrato del artista adolescente*).

La diferencia con este retrato de Dios como artista adolescente está en que nosotros no entendemos la divinidad como indiferente sino como diferenciante, dedicada por tanto no ya a cortarse las uñas pasivamente sino a cortárnoslas compasivamente. El poder de una tal divinidad está en la potencia transmutativa que simboliza el «mercurio» como metal derretido, plateado o blanco-lunar, agua ígnea o fuego acuático, *lógos* espermático o razón seminal, un signo en Hegel de la astucia de la razón y un símbolo para nosotros de la argucia del corazón[33].

Mientras que la astucia de la razón se reclama de una divinidad heroica y patriarcal, la añagaza del corazón requiere una divinidad femenina o feminizada. En efecto, la fuerza de la razón se alía clásicamente con la violencia del héroe (Aquiles), la artimaña del corazón se

32. Sobre el alma (*atman*) como escorpión (*Brihadaranyaka Up*. 1, IV), cf. J. Baltza, *El escorpión en su madriguera,* Hiria, San Sebastián, 2000.

33. Cf. Cirlot, 1995, «Mercurio» como co-razón.

religa con la concepción matriarcal de la heroína (Penélope) heredada por el romanticismo cristiano. El literato N. Frye ha visto certeramente esta diferencia entre la fuerza (masculina) y la maña (femenina):

> En el corazón de toda literatura yace lo que he llamado el ciclo de forza (violencia) y froda (artimaña), en donde ambas se entrelazan una con otra, como el emblema del *ying* y del *yang* en el simbolismo oriental. Pero el heroísmo acaba en la muerte y la fuerza no es, después de todo, invulnerable.
>
> El aspecto cómico de esto, la victoria de la añagaza, adopta a menudo la forma del triunfo de un esclavo o de una heroína maltratada o de cualquier personaje que se relacione con la fragilidad física (así en el *ethos* romántico y en el mito cristiano)[34].

Ya el poeta Yeats distinguió la cultura clásica de signo heroico, aristocrático y violento (trágico-edípico) y la cultura cristiana democrática y altruista (tragicómica). El Dios de la cultura clásica es heroico y poderoso, el Dios de la cultura romántico-cristiana es antiheroico y amoroso: el símbolo solar primero es el león, el símbolo lunar del segundo es la paloma. Un Dios cuya fuerza procede de la maña sólo puede concebir la creación como odisea, pues es una especie de Ulises/Odiseo religioso, un arquitecto místico, un mago prestidigitador, un artista transfigurador, un alquimista transustanciador, un Dios andrógino coimplicador de los contrarios —fuerza y maña— en el amor como poder sin poder, fundamento sin fundamento, realidad surreal.

Apéndice metafórico

> «No podemos arribar a lo incuestionable:
> sólo podemos arribar a lo incuestionado.
> Lo incuestionado es el mito en que vivimos.»
> (R. Panikkar, *The Threefold*.)

No podemos hablar de Dios como objeto racional-científico porque comparece cual sujeto o condicción: por eso no se nombra en acusativo objetual sino en nominativo subjetual, tanto en la tradición judeocristiana —«Yo soy»— como en la hinduísta —Atman o Alma—. Pero cabe evocar a Dios en vocativo, que es el modo de la invocación. Agustín de Hipona puede afirmar entonces que el hombre es la e-videncia de Dios, mientras que Dios es la e-vicencia del hombre, pues

34. Frye, 1992, 104. El autor llega a plantearse si en la en la *Odisea* Homero no ofrece «la versión racionalizada de una historia matriarcal», cuyo centro habría sido Penélope y no Ulises/Odiseo, cuyas artimañas derivarían de aquella.

Dios ve a través de lo humano y el hombre a través de lo divino: *Deus in homine videt, homo in Deo*[35].

Así que sólo es posible convocar a Dios en nominativo y vocativo, y no es factible decir a Dios en acusativo objetivo y, por lo tanto, acusar a Dios directamente sino indirecta y metafóricamente: traslaticiamente. Dios en efecto comparece como posibilidad necesaria o posibilitación, a modo de ser que no es sino potencia o potenciación. En la terminología leibniziana una tal divinidad puede calificarse cual «centauro ontológico», ya que está entre el ser y el no ser como su mediación, un auténtico Dios transitivo y traslaticio, transpositivo y metafórico.

Dios es así el Dios-sentido y ya no el viejo Dios-verdad de la tradición escolastizante, puesto que la vieja verdad objetiva se fundaba en el olvido del sentido subjetivo o metafórico. Pero Dios no es verdadero sino verosímil, que es una verdad de sentido por cuanto basada en un pensamiento analógico-simbólico y no definidor-definitivo. La verdad se constituye a expensas del sentido, mas la verosimilitud salvaguarda el símil o similitud (la metáfora) que subyace a toda verdad que no ha olvidado su sentido[36].

Así, pues, Dios no es el objeto dogmático incuestionable sino el sujeto incuestionado: la cuestión abierta en toda cuestión, el sentido tras la verdad, la cuestión que nos cuestiona, el mito en que vivimos simbólicamente, la metáfora radical que tragrede lo literal, la creación/creencia que posibilita nuestras concreaciones. El Dios metafórico —la metáfora de Dios— se inserta en el proceso radical de metaforización humana como método de resolución de problemas:

> La actividad metafórica y simbolizante es un mecanismo de resolución de problemas. En cuanto mecanismo es universal, y se activa por igual en el hombre de la calle ante el problema de conceptualizar un olor que en el físico teórico que se enfrenta a la «materia oscura». Pero la particular solución que cada individuo o grupo arbitre para el problema inicial resulta socialmente cargada con esa tupida red de adherencias evocativas y connotativas que se han condensado en el símbolo y que provienen tanto de la experiencia, creencias y expectativas personales del sujeto de la interrogación como de la experiencia, creencias y expectativas de la cultura o grupo a los que pertenece[37].

35. Al respecto, R. Panikkar, *The threefold linguistic intra-subjectivity,* en R. Balasubranian (ed.), *Perspectives in Philosophy, religion and art,* Indian Council Philosophical Research, New Delhi, 1993.

36. Al respecto, F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.

37. E. Lizcano, «La metáfora»: *Revista Empiría*, 2 (1999), p. 37.

O el Dios metafórico —la metáfora de Dios— como resolución del problema de la vida: evocativamente expresado, invocativamente proyectado, convocativamente dicho. Un tal Dios meta-fórico es la figuración de una divinidad traslaticia, porque traspone el no-ser en ser y repone el ser en el no-ser simbólico (ahora impregnado o preñado de ser). Estamos ante un Dios tranviario que comunica los opuestos meta-fóricamente, que no en vano tranvía define en (neo)griego el tránsito (im)propio de la metáfora entre el/lo uno y el/lo otro. Rito de paso, pasaje y transición del *Deus transiens* o Dios transitivo y transeúnte, Deus viator, divinidad que viaja humanamente con nosotros, cuya consecuente prédica es la de Jesús en el Evangelio de Tomás: «Sed transeúntes», cuyo eco se apercibe en el yo transitivo de Montaigne. Dios es finalmente el sujeto que, como dice Foucault del autor, desaparece instaurando una presencia ausente: sujeto metafórico y metáfora del autor que asiste al nadir de la vida y al agrietamiento de su propia obra:

NADIR

A dónde van las cosas que nos duelen
las que vivimos así, calladamente,
contando nuestros pasos que se borran.
A dónde van las cosas
que traemos en un pozo, en la huella de los dedos,
los gritos del espanto y el amor y la tristeza
que nos curva. Sólo cosas
limitadas, nuestras, quietas
y casi ofrendas, irremediables,
viejas.
A dónde van entonces que nos duelen
como un crujido de brasas en la noche
como un asombro de pájaros y rezos.
Una herida que pasa, invisible y súbita,
al otro lado de la carne.
A dónde va la sombra de las cosas, el vaho
de la tibieza negra en el cristal
de la emoción bajo las cosas.
Ese tocar de pronto
una honda, honda grieta
debajo de este mundo.
(Jorge Fernández Granados)

Pareciera que estamos proyectando un Dios decadente o decaído, una divinidad que pasa del cénit de los cielos al nadir del inframundo. Y así es. Esta decadencia se corresponde con el decaimiento de lo

divino en nuestra cultura, mas también con su ocaso real ante el mal conscienciado por el hombre. El descenso a los ínferos es la posibilidad que el Dios tradicional aún tiene para resucitar contemporáneamente. El viejo Dios-explicación revierte así en Dios-implicación. Dios tiene pues que irse al fondo —*zu Grunde gehen*— para poder renacer, de modo que parafraseando a Whitman sólo podemos encontrar lo preternatural abismáticamente bajo nuestros pies: «Si quieres encontrarte conmigo, búscame bajo la suela de tus zapatos» (*Canto de mí mismo,* trad. de J. L. Borges). Ello se corresponde con la idea de Boehme sobre que Dios habita en la nada del ente (o en la muerte del ente en Yeats), así como con la concepción de Avicena sobre que Dios no tiene propiamente ser esencial sino existencial: *Primus igitur non habet quidditatem* (*Met*., VIII, 4). Pues al contrario que los seres creados que no tenemos existencia propia sino mero ser o esencia, en Dios la esencia consiste en pura existencia sin ser entitativo (*quididad*). A partir de aquí el clásico Dios-referente o referencia debería suplantarse por un Dios-aferente o aferencia: una divinidad que muere troceándose en la propia creación, siendo por tanto nosotros sus fragmentos que finalmente se cointegrarán (el rito de la comunión eucarística de Cristo entre sus miembros avalaría teológicamente esta idea). Cabe pues un discurso sobre Dios como muerte y resurrección de las realidades en un lenguaje cristiano: o bien como la protoexistencia de lo real simbolizada en lo que Ortega llama la «nada genital» o procreadora. Así que lo que puede decirse de Dios es que no puede decirse nada propiamente: pero sí impropiamente la nada (simbólica), con lo que nos abrimos a la mística orientalizante. El poeta José L. Hidalgo se ha referido a un tal Dios precisamente:

> Pero sé que no estás, que el vivir sólo
> es soñar con tu ser inútilmente
> y sé que cuando muera es que Tú mismo
> será lo que habrá muerto con mi muerte.
> (Mas sé que, como un mar, a todos bañas;
> que las almas de todos Tú reflejas.)
> (*Los muertos*)

Esto concuerda con el simbolismo radical del cristianismo, así como con la idea de una divinidad cuasi femenina. En efecto, ha sido G. Simmel quien ha puesto en correlación esencial la matriarcalidad femenina con el fundamento de la existencia y su unidad recóndita, así, pues, con el fondo universal de las cosas[38]. Aquí se abre la gran bre-

38. Simmel, 1946; véase sobre Simmel *Revista Reis* 89 (2000), monográfico coor-

cha bajo el viejo solio divino; por ella acecha de nuevo la serpiente mitológica asociada a la sagacidad femenina, por ella reaparece en medio del mundo heroico masculino su envés/revés axiológico: la visión de la otredad antiheroica. Esta visión se expresa extraoficialmente en la figuración del Espíritu Santo como hermosa fémina amorosa, símbolo del amor hipostático o personificado entre el Padre y el Hijo (así en la iglesia de Urschalling): en donde puede observarse también cómo se forma en la parte inferior de la Trinidad cristiana una especie de comisura, labio, vulva o coimplicidad de la tríada sagrada. Este estigma o marca vulvar se representa a menudo en la llaga del costado del Cristo atravesado por la lanza en la cruz, así, por ejemplo, en el *Cristo de Piedad* de Diego de la Cruz (siglo XV), en el que puede verse la herida cual labio abierto en rojo vivo. Se trata sin duda del signo máximo del amor como aferencia (*affectio*), símbolo en Rodin de la inteligencia creadora a pesar de su fugitividad (*Fugit amor* se titula una de sus esculturas): fuga que es también la impronta del sentido tránsfuga.

Un gran crítico contemporáneo ha dicho que la pregunta por la «existencia» de Dios es irreligiosa: por eso no cabe hablar de pruebas de la existencia de Dios sino solamente de pruebas de su coexistencia. Pero estas pruebas de coexistencia no son precisamente pruebas de consistencia sino solamente de insistencia o resistencia condiccional. La prueba más intrigante de la coexistencia de Dios está en concebir lo divino como condicción de toda dicción (*supra*), así, pues, como la condición de la propia dicción metafórica: «La expresión central de la metáfora es el «dios», el ser que, como dios del sol, de la guerra, del mar, etc., identifica una forma de personalidad con un aspecto de la naturaleza»[39]. Ahora podemos afirmar finalmente que Dios es metafórico porque la metáfora es «divina»: por ello lo divino (la divinización) resulta ser la condicción de la dicción metafórica misma. Cabría denominar a una tal divinidad como catáfora de la metáfora, trasfondo de la figuración, el nombre propio de lo figurado. De esta guisa la figura de Dios se ofrece como la configuración de lo real en su sentido y, por lo tanto, cual garante de la coimplicación simbólica de la realidad. Esta visión se expresaría en cierta tradición como el hecho trascendental de que Dios no puede odiar propiamente nada,

dinado por J. Beriain, en el que se estudia la dialéctica de vida o subjetividad (*mehr-Leben*) y objetividad o forma (*mehr-als-Leben*) en el autor judeoalemán. Sobre la «nada genital» que subyace al fondo de toda cosa a modo de preexistencia matricial, cf. Ortega y Gasset, 1965, IX, 468.

39. N. Frye, *El gran código,* Gedisa, Barcelona, 1988, p. 31.

precisamente porque representa la coimplicidad omnímoda: aunque pueda ser odiado bajo el signo de la desimplicación negativo/negadora del sentido figurado en nombre del sinsentido apropiado. Mientras que la respuesta implicativa dice proyección y apertura, esta última respuesta negativa dice cerrazón u oclusión.

En el proceso inmanente de configuración del ser el lenguaje realiza la personalización de ciertas realidades y seres a modo de divinización de lo real: esta divinización remite a lo divino y esa personalización remite al Dios personificado. Así que el Dios implicado es un Dios implicado fundamentalmente en el lenguaje. Y nuestra razón implicativa es una razón que coimplica lo irracional: el mito subyacente al *lógos*, la condicción de la dicción, la implicación de la explicación. Lo que puede decirse de Dios es que Dios puede decirse: lo cual no quiere decir que se le pueda nombrar apropiada o apropiadoramente sino impropia o inapropiadamente. Creer en Dios sería el fundamento de la fe en el hombre, pero se trata de un fundamento lingüístico o hermenéutico, de una interpretación metafórico-simbólica. Dios es el mito aún no cuestionado porque nos cuestiona: se trataría de cuestionarnos a nosotros mismos al cuestionarlo en su tradición. Este cuestionamiento aquí realizado bajo la rúbrica del implicacionismo simbólico trata de representar la divinidad como el cosimiento/casamiento de los contrarios, en donde los contrarios acaban haciendo el amor con humor: implicacionismo irénico/irónico.

Para algunos este hermanamiento de los contrarios podría representar una sutura monstruosa y, en efecto, de algún modo lo es: en cuanto el espíritu trata de coimplicar al monstruo antiheroicamente, a través del rodeo anímico y el régimen fratriarcal, el cual se inscribe en el horizonte simbólico del sentido abierto y del amor com/partido: amor del amor y el desamor, contrariado amor de los contrarios, coimplicación tragicómica de los opuestos como perspectiva inacabable de reconciliación infinita. Dios es el arquetipo de esta salvación o redención infinita en su seno simbólico. Y, en consecuencia, el ideal de la felicidad posible entendida como actitud asuntiva ante lo real. Nuestra posición implicacionista llega a encontrarse con la complementaria posición explicacionista de B. Russell cuando afirma que toda infelicidad se basa en la falta de integración y que toda felicidad se funda en la unión profunda con la corriente de la vida: la diferencia está en que esa corriente vital fluye extroversoramente para el británico afuera, mientras que nosotros pensamos que refluye adentro anímicamente. Pues si como quiere R. W. Emerson, el hombre está hecho de la misma sustancia que los acon-

tecimientos, se trataría no sólo de implicarse en ellos sino de coimplicarlos[40].

Nuestra idea del Dios implicado se corresponde con la intuición de S. Weil de que Dios más que imponerse a nosotros se expone en nosotros. De acuerdo con ello, la propia idea de la felicidad no está meramente en inmergerse en la Unidad sino también en que el Uno se expresa, expone y plurifica en nosotros autónomamente, representando esta autonomía la libertad. Esto es lo que significa el implicacionismo simbólico, la implicación abierta y no atrapadora, pues hay que reeentender (post)modernamente el simbolismo no como mera fusión sino como fusión o sutura implicativa de la fisión o fisura desimplicada: de nuevo la com/partición o dualéctica generalizada de los contrarios. En la terminología simmeliana más arriba concitada, la fisura o escisión es típicamente formal o masculina, mientras que la sutura o conexión es típicamente vital o femenina: parafraseando a Seyla Benhabib diríamos que si el espíritu objetivador masculino proyecta al otro generalizado, el alma subjetiva femenina introyecta al otro personalizado. El Otro generalizado abstractamente aparece como el dinero, sucedáneo de la divinidad felicitaria, y el Otro personalizado concretamente comparece como el amor, el cual busca, según Octavio Paz, el alma en el cuerpo y el cuerpo en el alma[41].

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona (1971), *Obras,* BAC, Madrid.
Amor Ruibal, Á. (1971), *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma,* CSIC/Xunta Galicia, Madrid/Santiago.
Aristóteles (1964), *Obras,* Aguilar, Madrid.
Biblia (1990), Desclée, Bilbao.
Boevel, L. (ed.) (1999), *Metaphor and God-talk,* P. Lang, Bern.
Buenaventura (san) (1945), *Obras,* BAC, Madrid.
Campbell, J. (1991), *Las máscaras de Dios,* Alianza, Madrid.
Cirlot, J. E. (1995), *Diccionario de símbolos,* Siruela, Madrid.
Cusa, N. de (1985), *La docta ignorancia,* Orbis, Barcelona.
Drewermann, E. (1995), *Tu nombre es como el sabor de la vida,* Galaxia/Círculo, Barcelona.

40. Véase Russell, 2000; compárese con Epicuro, *Sobre la felicidad* (ed. de C. García Gual, Debate, Madrid, 2000), donde se ofrece una especie de hedonismo estoico consistente en no violentar a la naturaleza sino persuadirla.

41. O. Paz, *La llama doble,* Seix Barral, Barcelona, 1993; S. Benhabib, en *Gender,* ed. de C.C. Gould, Athlantic Highlands, New York, 1997: aquí la autora diferencia entre el «otro generalizado» (abstracto) y el «otro concreto».

Eliade, M. (ed.) (1987), *The Encyclopedia of Religion,* MacMillan, New York.
Fromm, E. (1990), *El arte de amar,* Paidós, Barcelona.
Frye, N. (1992), *La escritura profana,* Monte Ávila, Caracas.
Gadamer, H.-G. (1989), *Verdad y método,* Sígueme, Salamanca.
Gadamer, H.-G. y otros (1998), *Diccionario de hermenéutica,* Deusto, Bilbao.
Hegel, G. W. F. (1952), *Phänomenologie des Geistes,* Meiner, Hamburg.
Heidegger, M. (1980), *Ser y tiempo,* FCE, México; cf. *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003.
Hidalgo, J. L. (1997), *Los muertos,* Universidad de Cantabria, Santander.
Hillman, J. (1990), *Encuentro con la sombra,* Kairós, Barcelona.
Historisches Wörterbuch der Philosophie (1980), Schwabe, Basel.
Juan de la Cruz (1982), *Poesía y prosa,* Alianza, Madrid.
Jung, C. G. (1999), *Obras,* Trotta, Madrid.
Kerényi, K. y otros (1994), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona.
Kant, I. (1963), *Kritikder Urteilskraft*, Reclam, Stuttgart.
Laotsé (1985), *El libro del tao,* Alfaguara, Madrid.
Llull, R. (1989), *Livre de l'ami et de l'aimé,* Orphée, Montpellier.
Mardones, J. M.ª (2000), *El retorno del mito*, Síntesis, Madrid.
Místicos franciscanos (1949), BAC, Madrid.
Moltmann, J. (1985), *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca.
Neumann, E. y otros (1997), *Los dioses ocultos*, Anthropos, Barcelona.
Nietzsche, F. (1967), *Werke,* Neske, München.
Ortiz-Osés, A. (1989), *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación,* Deusto, Bilbao.
Ortiz-Osés, A. (1996), *La diosa madre*, Trotta, Madrid.
Ortiz-Osés, A. (2000), *La razón afectiva,* San Esteban, Salamanca.
Ortega y Gasset, J. (1965), *Obras*, Revista de Occidente, Madrid.
Otto, R. (1998), *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid.
Panikkar, R. (1996), *El silencio del Buda,* Siruela, Madrid.
Parra, J. (ed.), *La simbología,* Montesinos, Barcelona.
Platón (1964), *Obras,* Aguilar, Madrid.
Revista Anthropos (1994), *Círculo de Eranos*, n.º 153.
Rougemont, D. (1999), *Los mitos del amor,* Kairós, Barcelona.
Russell, B. (2000), *La conquista de la felicidad,* Debate, Madrid.
Steiner, G. (1998), *Errata,* Siruela, Barcelona.
Rahner, K. (1961), *Escritos de teología,* Taurus, Madrid.
Schopenhauer, A. (1976), *La estética del pesimismo,* Labor, Barcelona.
Simmel, G. (1946), *Cultura femenina,* Austral, Buenos Aires.
Teilhard de Chardin, P. (1965), *El fenómeno humano,* Taurus, Madrid.
Trías, E. (2000), *Por qué necesitamos la religión*, Plaza & Janés, Barcelona.
Pascal, B. (1980), *Pensamientos,* Austral, Madrid.
Unamuno, M. de (1990), *Del sentimiento trágico de la vida,* Austral, Madrid.
Whitehead, A. (1929), *Process and Reality,* Macmillan, New York.
Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones filosóficas,* Crítica, Barcelona.

VUELTA DE TUERCA EN EL LITIGIO DE LA METAFÍSICA

Patricio Peñalver Gómez

«Porque al ver otros hombrecillos que aquella plaza está abandonada y repleta de hermosas frases y apariencias, se ponen contentos como prisioneros que escapados de su encierro, hallasen refugio en un templo; y se abalanzan desde sus oficios a la filosofía los que resulten ser más habilidosos en lo relativo a su modesta ocupación.»

Platón, *República*, VI, 495 cd.

«Lo que en este caso se halla en disputa no es la *cosa*, sino el *tono*.»

Kant, *Crítica de la razón pura* (A 744, B 772).

«Si es asombroso que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo deber ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu, que se ocupaba de su esencia pura, ya no tenga una existencia en él.»

Hegel, *Ciencia de la lógica*, Prefacio a la primera edición.

«L'atheisme du métaphysicien — signifie positivement que notre rapport avec le Metaphysique est un comportement éthique et non pas la théologie, non pas une thématisation, fût-elle connaissance par analogie des attributs de Dieu.»

E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 50.

«La *filosofía positiva* comienza y recomienza siempre *in medias res* pero siendo esas *medias res* las cosas del mundo, incluyendo a los mismos *clásicos* de la filosofía negativa. La filosofía positiva prestará a esos clásicos la mejor atención —pero no como si fuesen *oráculos* (Aristóteles, Nietzsche)—, porque ellos son hilos de la misma trama que está siendo sacudida por el oleaje de los hechos nuevos, incesantes, que no pueden ser asimilados con la tranquilidad, y tiempo inagotables que su volumen exigiría.»

G. Bueno, Prólogo a M. Lorenzo, *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, p. 47.

1. *Dialécticas de destrucción e invención*

Será quizá útil para clarificar ya inicialmente nuestra inquietud y nuestra intención en este trabajo una primera caracterización de lo que justo ya *prima facie* se ofrece o más bien se impone como una *tensión epocal* en las sedes relevantes hoy de la filosofía primera. Todo el mundo puede advertirlo: ese juego polémico de negatividad escéptica y de búsqueda afanosa en el campo ciertamente subrayablemente problemático de la metafísica o de la filosofía primera (y vamos a empezar usando como funcionalmente equivalentes inicialmente estas dos expresiones venerables, aunque desde luego no son simplemente sinónimas) conforma el contexto en que tiene lugar el debate filosófico desde, digamos, la desaparición de Schelling. Obviamente el punto de partida elegido no pretende presentarse como una mera premisa *neutra*. La tentada caracterización de ese movimiento contrapuntístico del «adiós a la metafísica», de un lado, y la resistencia a un puro y simple escepticismo dogmático en las cuestiones básicas de la filosofía, de otro lado, ni es neutral, ni podría serlo, ni quiere serlo. Optamos más bien por entrar *in medias res* y así por pisar desde el primer paso la dimensión constitutivamente litigiosa del debate acerca del sentido y el destino de la metafísica hoy. Como que hoy sería ingenuo culpable, ingenuo sin inocencia, todo aquel que en estos parajes quisiese repetir el gesto sevolente neutral del filósofo sedicente crítico que examina las posibilidades y los límites de la presunta vocación metafísica del hombre como un tranquilo cartógrafo de la razón, como un espectador desinteresado. El paso que aquí viene al caso de la *Crítica de la razón pura* está en la memoria de todos[1]. Pues no: en los parajes de la cuestión de la metafísica en cuestión nadie podrá ahorrarse decisión, partición, una toma de posición que excluye otras posiciones. Y que obliga a un compromiso responsable con el polemismo objetivo del campo del saber filosófico. Desde luego el dialogismo hermenéutico, el anhelo de la fusión de horizontes, a pesar de su pretensión ocasional de erigirse en la *koiné* de la filosofía primera en los últimos decenios, sigue siendo un interlocutor entre otros. Y *en passant* el arriba firmante adelanta su resistencia a la autointerpretación típica del filósofo hermenéutico con expresa vocación

1. La *faiblesse* del neutralismo en filosofía es diana típica de algunos ataques dispuestos con mucha puntería en momentos estratégicamente decisivos del pensamiento, que en lo que sigue interesará directamente en más de un punto, de Gustavo Bueno, quien llega a decir que el saber filosófico es siempre un *saber contra alguien* (G. Bueno, *Qué es la filosofía*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 14).

ontológica u ontológico-metafísica. La «toma de posición», la «decisión» hermenéutica no sólo no podría *dominar* el campo de los temas heredados de la metafísica clásica, y por más que aquella tenga la costumbre de autopresentarse como la lengua filosófica común de nuestro tiempo; sino que más bien cabe asentar que la base principal de aquella toma de posición filosófica inscrita en la hermenéutica ontológica (en suma, la circularidad del ser y la comprensión del ser, la versión grandilocuente del *linguistic turn*) se deriva según una línea de continuidad indesmentible del idealismo especulativo clásico alemán. No se requiere una lectura demasiado malévola de *Verdad y método* de Gadamer para probar esto. La obra principal del discípulo más constructivo y urbanizador de Heidegger es quizá una traducción y tentativa de revalorización del capital producido por el espíritu especulativo de la *Klassik* para las almas europeas más o menos dramáticamente conscientes de su finitud en la postguerra de la segunda Guerra mundial.

Arriesgamos ya aquí, ya ahí, en este sentido, sin neutralismo y sin el *perti pris* del dialogismo hermenéutico, una orientación en la interpretación, y algunas decisiones y evaluaciones, al abordar inicialmente los puntos críticos y relevantes de la sugerida polaridad que condiciona o condicionaría el espacio de la metafísica o de lo metafísico en el debate filosófico contemporáneo.

Consideramos, pues, irreductible, en los lugares decisivos del pensamiento verdaderamente hodierno, el juego de una diferencia (polémica, y dialéctica, pero no necesariamente meramente oposicional) entre, *por un lado*, un principio activo y proliferante de destrucción del bloque doctrinal de la tradición metafísica dominante (hasta Wolff y un cierto Hegel), y, *por otro lado*, un principio no menos activo si bien menos fácilmente identificable, de busca de un conocimiento radicalmente crítico, un deseo, quizá, de saber absoluto. Lo que sería tal vez un nuevo socratismo, un querer-saber-absoluto: un deseo cuya «posibilidad» hay que considerar en su posible legitimidad teorética y existencial, antes de denostarla como puro delirio[2].

2. Cabría recordar algunos nombres, algunas contribuciones a la tentativa de mantener la filosofía primera en su sentido más fuerte, tanto más destacables cuanto que contrastan con el aire de la época (digamos, con la genuflexión ante el dictámen «dios ha muerto»): D. Henrich, *Fluchtlinien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1982 (comentado con mezcla de respeto y de reticencia por J. Habermas en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1993, espec. pp. 263 ss.); L. Peña, *Hallazgos filosóficos*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992 (que inscribe sus «hallazgos» en un «retoñar de la filosofía perenne en sus ambiciones de gran filosofar sistemático con raíces metafísicas», p. 13.); y en nuestra proximidad, M. García Baró (*Vida y mundo. La práctica*

Esta dialéctica o estas dialécticas de *destructio* y de *inventio* —de destrucción de categorías o ideas ya inhabitables (digamos, el hilemorfismo, o la potencia y el acto, o los atributos del Dios de la metafísica escolástica medieval y wolffiana, pero también mitos modernos con pinta más aseada, como el dogma de la división dualista kantiana de razón teórica y razón práctica, o el axioma idealista de la fecundidad infinita de la negatividad del *Geist* en la dialéctica especulativa hegeliana, *y* de invención de nuevos modos de pensar en filosofía (en especial tras lo que cabe llamar el *giro heterológico* en filosofía)—, proporcionan ya una representación, también en el sentido dramático del término, de la *situación* de la metafísica y de los metafísicos[3] en el presente histórico mundial. Pero la descripción e interpretación de lo más típico de ese movimiento o de ese momento debe permitir también dar pie para señalar con la mayor claridad posible, y en este primer paso, los dos objetivos que afrontan acaso con alguna parte de osadía o de imprudencia retóricas las reflexiones que siguen.

El *primer objetivo* sería una reelaboración voluntariosamente hipercrítica y activamente problematizadora de lo que las más de las veces, y en ámbitos filosófico-institucionales muy diversos entre sí, se da por «asunto resuelto», cosa cerrada, y así opaca a la reflexión. Una situación presuntamente históricamente objetiva, a la que se denomina con expresiones desde luego que no sinónimas, ni siquiera en rigor extensionalmente equivalentes, pero que convergen en algún punto: expresiones tales como «superación de la metafísica», o «acabamiento de la ontoteología», o «desconstrucción del logo-centrismo», o «debilitamiento de la metafísica», o, por usar un término que ha circulado mucho en estos parajes por más que es muy engañoso si es que no inconsistente, la expresión «pensamiento post-metafísico».

El *segundo objetivo* sería proponer una respuesta cautelosamente afirmativa a la cuestión de la posibilidad de la metafísica, o más prudentemente, a la pregunta por la legitimidad existencial e intelectual de la cuestión de la posibilidad de la metafísica *hoy*. Hoy, es decir, por ejemplo, y en algún sentido ante todo, a la vista del hecho mayor de la ciencia moderna, de la física matemática, y a la vista del

de la fenomenología, Trotta, Madrid, 1999) ha mostrado en la práctica, en efecto, la posibilidad de un ejercicio de «filosofía primera», pero avisada ya de los *impasses* de la ontoteología, y bajo el impulso de la fenomenología genética, y de los neomonoteísmos judíos del siglo XX.

3. En todo lo que sigue será operativa la distinción de filiación kierkegaardiana, entre la metafísica e incluso lo metafísico, por un lado, y el existente metafísico, el *metaphysicien*. Cf., por ejemplo, la recurrencia metódica de esta distinción en E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhof, Den Haag, 1961.

también hecho mayor, más reciente, de la biotecnología; además, claro está, de la muerte de dios (o ente infinitamente perfecto) de la ontología clásica escolástica hasta por lo menos Wolff proclamada por mil profetas menores[4].

Así, pues, el procedimiento metódico propuesto de seguir y reelaborar la dialéctica de destrucción e invención en los niveles decisivos del Saber, o también la difícil economía de cierre y apertura en la relación filosófica con las cuestiones de fundamento, debe proporcionar alguna orientación en la situación epocal de la metafísica. Pero esa situación no deberá ser entonces sólo un estudio *sobre* el sitio y el estatuto de la metafísica o de lo metafísico en el marco amplísimo de los saberes de todo orden y con diversas vigencias hoy (ciencias, téc-

4. No ignoramos, claro está, la paradojicidad incial con que parece envuelta esta propuesta: la posibilidad de una *chance* de una nueva vía de pensamiento en algún sentido metafísico, parecería desmentida de entrada por la quiebra de la ontoteología, y por la restructuración del saber reclamada por la ciencia moderna y la técnica tardomoderna. Sería un punto en que nuestro esquema inicial parecería resultar inconmensurable con la filosofía materialista que subyace a la teoría del cierre categorial, uno de los lugares, creemos, en que se está decidiendo el debate filosófico europeo. En los escritos de Gustavo Bueno se subraya el alcance sistemático de la tesis según la cual la tarea filosófica no podría nunca emanciparse del trabajo de las ciencias y las técnicas. Es en este contexto donde tiene relevancia la opción expresamente antimetafísica, y antiespeculativa, de este materialismo filosófico. Opción que sería ridículo interpretar y minimizar como «terminológicas». Y esto al margen de que casi siempre el debate sobre los nombres envuelve un debate sobre las cosas. Aquella opción expresa antimetafísica, y hay en esto también un cierto *tono* de irreductible polémica, tiene que ver con la tesis de la *implantación* de la filosofía en los campos positivos del saber (científico, político, religioso), tesis que desautorizaría la pretensión, presuntamente típica de la metafísica, de un saber filosófico autónomo. Ahora bien, y es ya el caso de subrayarlo, el pensamiento del maestro de Oviedo no abandona las pretensiones de una filosofía que tendría su propio ámbito, en especial con independencia respecto a la «filosofía de los científicos», en el despliegue sistemático de un materialismo gnoseológico. Esta filosofía antimetafísica, pero que cabe colocar con buenas razones en el plano de la *proté philosophia*, se hace cargo de la ciencia moderna como probablemente ningún filósofo desde Henry Bergson y Bertrand Russell, e incorpora a la gnoseología filosófica los materiales y las estructuras de las ciencias. Sin poder entrar aquí en una discusión más precisa, anotemos al menos: 1) que la teoría del cierre categorial pretende dar cuenta de la «novedad» proporcionada por la «nueva teoría de la ciencia», consistente en «la evidencia de que hemos podido conquistar racionalmente verdades necesarias sin necesidad de remontarse a principios absolutos; [...] la evidencia de que bastan los principios categoriales, dados en la inmanencia de los cursos finitos, aunque inacabados [...]» (*Teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo, 1992 ss., p. 50 [5 volúmenes aparecidos de los 15 previstos]; y 2) que, en el «índice analítico» añadido a los dos primeros volúmenes, tan sólo haya una entrada para «metafísica», a saber, en referencia a la «metafísica monista» presocrática (*ibid.,* vol. 2, p. 190). No quita que la palabra se use en otros lugares, por ejemplo, para calificar o descalificar la «metafísica adecuacionista extremadamente grosera» de Popper (I, p. 42).

nicas, filosofías académicas y mundanas, religiones, literaturas, artes bellas, y, desde luego, opinión pública más o menos ilustrada, más o menos determinada por el electrodoméstico *par excellence*[5] de la segunda mitad del siglo XX). Situación de la metafísica es también nuestro inicial punto de referencia *con vistas a una decisión reflexionada acerca de cómo situarnos nosotros* (o, en fin, algunos de nosotros) ante el espacio de la metafísica, o acaso ante el presunto «hueco» dejado por la metafísica (pero hay que empezar previniendo contra la falsa facilidad de esa expresión, «hueco», en este contexto, y a pesar de su pedigrí kantiano).

Así, la pregunta que agita estas reflexiones (que desde luego asumen, y en cualquier caso advierten, el rasgo del riesgo de un cierto vagabundeo, una in-seguridad en el paso) será la de cómo situarnos, sí, ante las construcciones metafísicas de apariencia más bien monumental que propiamente sistemática, generadas en unas cuantas tradiciones (esencialmente, griegas, latino-cristianas, y cristiano-modernas); las cuales dejan ver hoy a las claras su vigencia: a saber, *nula*. Pero la pregunta concierne también a cómo situarnos, sin genuflexión ciega, ante la operación, llevada a cabo con aire hipercrítico, de las presuntas demoliciones de los sistemas metafísicos, o cómo situarnos ante las ruinas, o ante las sustituciones, restauraciones y retornos más o menos fantasmagóricos de la metafísica. La retórica del «hueco» deja ver, quizá en contextos como ése, su peligro de propiciar el fraude de (y a) los nostálgicos de los buenos tiempos de la *proté philosophía*. Vaya dicho desde el principio: una hipótesis operativa de la reflexión acerca del litigio metafísico en estas páginas será la de que si cabe alguna forma de invención en metafísica, alguna efectiva posibilidad de *neues Denken* en el ámbito de la filosofía primera, eso tendrá que ser con la condición de evitar metódicamente todo restauracionismo, todo mero «neísmo». O más genéricamente, la «ciencia buscada» podrá sólo no digo ya que encontrarse, sino incluso realmente buscarse, únicamente bajo la condición de dejar de lado implacablemente toda triste voluntad de volver a levantar el edificio de la metafísica *dit-on* que ahora en ruinas.

Premisa intelectual pero también existencial de una posible, quizá, invención genuinamente hodierna en el ámbito de la metafísica o de lo metafísico sería, así, una claridad sin drama acerca de la imposibilidad de todo retorno a algunas de las configuraciones doctrinales de la metafísica generadas por el *corpus* aristotélico, incluidas las de

5. Cf. G. Bueno, *Televisión: apariencia y verdad*, Gedisa, Barcelona, 2001.

Hegel, Schelling[6], o Brentano. El pathos clasicista en filosofía primera, contrapunto de la retórica idealista humanista en las «ciencias del espíritu», es probablemente las más de las veces un mero contrapunto de «buena conciencia» y de consolación compensatoria, frente a la «evidencia» de las diferentes traducciones protofilosóficas del dictamen «dios ha muerto». A decir verdad, esos «neísmos» (neoaristotélicos, neokantianos y neohegelianos, en permanente negociación con los diversos neopragmatismos, son los más proliferantes en la vida académica de estos últimos veinticinco años) se dejarían reconocer como idealismos ya en el movimiento ilusorio de su forma de retrospección histórico-filosófica: en la creencia sin base alguna en que «alguna vez» ese edificio estuvo en pie, y hasta habría sido habitable. De manera que la forma buscada de una nueva filosofía primera no podría tener complicidad alguna con una restauración de la metafísica, enfáticamente sedicente «perenne» justo en sus momentos más débiles.

En suma, pues: firme ¡no! a la restauración de «la» metafísica como «compensación» (y volvemos a una palabra a la que ha dado juego Odo Marquard y a la que habrá que volver) de las limitaciones de la llamada razón instrumental (terminología engañosa como pocas, que mete de contrabando bajo su aparente neutralidad mucho dogma dualista). Y ¡no!, también, a la restauración como consuelo semilaico del alma finita quejica que añora no sé qué Absoluto desde el estado de *Geworfenheit* de la existencia en la figura de la reconcilia-

6. Obviamente eso no puede querer decir que un «nuevo pensamiento» en el plano de la filosofía primera pudiera prescindir de una explicación crítica con aquellas configuraciones. En concreto el *neues Denken* de Rosenzweig, al que en todo lo que sigue asignamos un valor de efectiva irrupción de un *novum* en la estructuración del campo filosófico, debe mucho a una relectura de Schelling. Pero la relectura de Schelling puede movilizar la reflexión filosófica en otras líneas por completo diferentes de las del judío alemán. La «filosofía positiva» del en su momento compañero de andanzas de Hegel en el debate de 1800, «interesa» desde otras perspectivas, empeñadas en agitar la representación canónica del idealismo. Cf. A. Leyte, *Las época de Schelling*, Akal, Madrid, 1998, p. 8: «En todo caso, la filosofía de Schelling ayuda a la interpretación de una actualidad cuyos exponentes cruciales, y no por ello coincidentes entre sí, miran hacia Schelling: Kierkegaard, el mismo Nietzsche, Freud y Heidegger». También desde las coordenadas del Materialismo se ha visto reevaluada la filosofía positiva de Schelling (M. F. Lorenzo, *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, prólogo de G. Bueno, Pentalfa, Oviedo, 1989). Y desde luego hay que remitir a la comprometida exposición del Schelling de madurez en el último capítulo de Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998. Hay que consultar ahora el «Schelling» de la *Historia del Idealismo alemán*, de J. L. Villacañas (Síntesis, Madrid, 2001). Por otro lado un pensamiento marcado por el giro heterológico tendría que «repasar» algunos lugares del texto de Hegel. Cf. la preciosa nota sobre la relación de alteridad, de R. Valls, en el comienzo de «la doctrina del ser» de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997.

ción con la llamada «muerte propia». Tampoco podrá quererse buscar una restauración de los contenidos de la metafísica como recuperación de un hipotético «núcleo racional» o algún tesoro áureo encerrado en las viejas construcciones sistemático-doctrinales fabricadas con relativo y desigual éxito por la filosofía académica hasta el Idealismo alemán. No eso, sino, y si acaso, en el temblor de un quizá no empírico, afirmación, invención en algún punto experimental de *otras vías* que las de las ontologías conformadas sobre la base de la matriz de la ontología griega. Otras vías diferentes de las del monismo dominante en Grecia y dominante también en las tradiciones dominantes a lo largo de las civilizaciones greco-latino-cristiano-modernas. *Neues Denken*, pues, que se atreve a arrojar el guante de un reto a la ilustre cofradía de los filósofos «de Jonia a Jena», por recordar más formalmente al arriba ya evocado Rosenzweig[7].

Un «nuevo pensar» en sede metafísica tendría entonces que experimentar el gran motivo del *héteron*, motivo obviamente presente y operativo en la metafísica de raíz griega (y ya muy explícitamente y sistemáticamente en *El Sofista* como es sólito saber), pero que habría estado tendencialmente *dominado* por el motivo *tautológico*, por el axioma parmenídeo del ser como lo mismo: si lo otro es lo *otro que* lo mismo, lo otro gira en torno a lo mismo, lo otro viene a ser lo mismo, y hasta a «dar lo mismo». El *giro heterológico*, que lo otro no da lo mismo (o que el otro es otro, no un vástago del llamado yo, y tampoco un «hermano», alguien como yo, de mi familia; y el *alter* puede ser precisamente de otra especie que la humana): esta sencilla y se diría que inapelable proposición puede agitar las aguas de la metafísica inscrita en la ontología tautológica, renovar novedosamente el viejísimo litigio metafísico. Y, en la estela de Rosenzweig, pero desde luego incorporando elementos esenciales de la fenomenología de Husserl y Heidegger, una consideración de la heterología del filósofo judío li-

7. No ya el llamado «todo» es lo que cuestiona el autor de *Hegel y el Estado*; sino incluso la pregunta como tal por el todo. El punto de ingeniosidad verbal que asocia los Jonios y los filósofos de Jena es muy citado, con frecuencia sin reconocimiento del contexto inmediato y de la intención sistémica de una obra publicada por primera vez en 1921, pero que apenas ahora se está empezando a tener en cuenta. Recordemos al menos el primero, el contexto inmediato de la asociación Jonia-Jena: «No es, en efecto, algo de suyo evidente el que se pueda preguntar, con vistas a recibir una respuesta unívoca, «¿qué es todo?». No se puede preguntar «¿qué es mucho?». Para semejante sólo cabe esperar respuestas equívocas. En cambio, de antemano está asegurado un predicado unívoco para el sujeto «todo». Luego niega la unidad del pensamiento quien, como sucede aquí, rehúsa al ser la totalidad. El que hace eso arroja su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos, desde Jonia hasta Jena» (F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. de M. García Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 52).

tuano-francés Emmanuel Lévinas nos parece rigurosamente ineludible para todo interesado en la situación del litigio mentado.

Ciertamente, una heterología en filosofía primera no podría nunca romper simplemente con el sustrato griego de nuestro pensamiento («nuestro»: pero más que nunca es legítima y necesaria la pregunta por ¿quiénes somos nosotros?; estando claro, como claro está, que no se hace ahí un uso mayestático del plural). ¿Y cómo podría romper? «Heterología» es ya una palabra griega, y un concepto griego, y un problema de al menos algunos griegos, como acabamos de recordar. Pero desde que la filosofía judía neomonoteísta del siglo XX (desde Hermann Cohen y Franz Rosenzweig a Emmanuel Lévinas y Emile Fackenheim) ha precisado otra posibilidad filosófica, y desde luego sin desligarse nunca simplemente de la tradición de estirpe griega, y greco-latina, y greco-cristiana, y greco-moderna, la cuestión de la alteridad inquieta insidiosamente, y asedia, la vieja seguridad en sí misma de la ontología de lo Mismo. El punto *crítico* de esa *invención de una metafísica sin nostalgia*, y al mismo tiempo el punto en que esa heterología en lenta gestación debe probarse como pensamiento verdaderamente crítico, rigurosamente filosófico, está, dicho ahora negativamente, en eludir la trampa y el peligro de categorizar regresivamente el *héteron* con los esquemas de la vieja doméstica «trascendencia» (un concepto que en su uso hipostático habría que dejar perder incluso en contextos teológicos): el *héteron*, que busca la filosofía primera que se busca, nada tendría que ver con los «otros mundos» imaginarios del sujeto narcisista o «idiota», iluso culpable, y que llama irresponsablemente «Dios» a algún ídolo de su imaginación[8]. Y se puede barruntar ya que todo un estrato de la crítica psicoanalítica de las almas y sus delirios tendría que formar parte esencial de la economía conceptual del nuevo pensamiento[9].

No habrá que insistir mucho en que se presenta como mucho más acometible la *pars destruens* del programa, la reelaboración problematizadora del tema, engañosamente simple, «crítica de la metafísica»

8. La menos discutible de las aportaciones de Simone Weil al pensamiento contemporáneo es seguramente su crítica implacable de los ideales imaginarios típicos de la subjetividad moderna.

9. Cf. ahora, sobre el tema, y a partir de la expresión «amigo del psicoanálisis», el diálogo de J. Derrida y E. Roudinesco, *De quoi demain...*, Fayard-Galilée, Paris, 2001, pp. 269 ss. Para confirmar el rendimiento filosófico del trabajo psicoanalítico acerca de las fuerzas y los lugares del psiquismo no *representables* en la consciencia, hay que seguir remitiendo al pensamiento y los escritos de Deleuze. Por lo demás, éste reivindica alguna vez la voz metafísica, y la voz «metafísica». Por ejemplo, la identificación de la «superficie metafísica» y la «superficie cerebral», en el audaz esquema evolucionista indicado en *Lógica del sentido*, trad. de M. Morey, Paidós, Barcelona, 1989, p. 226.

o «metafísica superada» o «acabamiento de la ontoteología» (en léxicos respectivamente kantiano, positivista, heideggeriano). He justificado largamente en otros lugares que el dispositivo crítico más potente para desmontar los presupuestos de «la» metafísica clásica, en buena parte no-pensados por esta misma, es el fabricado y empleado en los trabajos básicos de Jacques Derrida[10]. El *experimento desconstrucción*, con su parte de experiencia arriesgada de lo ignoto, o de vagabundeo a través de territorios no pisados hasta aquí por el, sin embargo tradicionalmente tan ubicuo, «espíritu» filosófico, es sin ninguna duda la aventura filosófica más «interesante» del tercer tercio del siglo XX. Esto tendría que ser ya visible incluso para un «historiador de las ideas» escrupuloso, para un observador relativamente neutro. Pero justo por eso, y de acuerdo con lo que arriba decía sobre la imposible e indeseable neutralidad en filosofía, no podría entrar en el corazón del debate. En cualquier caso, lo que sigue, y no sólo por lo que se refiere a los motivos de la *destructio*, o el *Abbau* del bloque de la metafísica clásica, intenta seguir, no digo acríticamente acatar, los motivos relevantes para el caso del cuerpo teórico impresionante ya de los textos y las enseñanzas del maestro franco-argelino.

En cuanto a la *pars construens*, el movimiento de apertura a la apertura o a la *inventio* del *alter*, está claro de entrada que se presenta como menos acometible (por repetir una retórica quasimilitar que no desentona con el *pólemos* inscrito en el trabajo filosófico), y mucho se haría en ese punto si se alcanzara al menos a sugerir eficazmente, la necesidad de *argumentos filosóficos de alteridad*, desde un *quizá* no empírico, no perezosamente aleatorio, desde un nuevo socratismo del *chi sa?, chi lo sa?* Y sobre la base de que una verdadera «alteridad» no puede no presentarse con un cierto aire de «imposible», o en rigor, no puede no presentarse como «lo imposible mismo»[11]: justo como lo rechazado (lo denegado) por la tendencia dominante de la ontología tautológica o tautologista.

10. Me permito remitir a mi libro: *Desconstrucción. Escritura y filosofía* (Montesinos, Barcelona, 1990); también, y a propósito de la metáfora en filosofía, J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989; y el número monográfico, «Contextos de Derrida», de *Daímon* 19 (1999).

11. Sobre el motivo de una correlación entre el pensamiento desconstructivo y «lo imposible» ha insistido mucho Derrida desde los años ochenta. Cf. especialmente, *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, pp. 26-27. En otro lugar quisiéramos explorar las «afinidades electivas» de ese motivo de lo imposible en el *corpus* de Derrida, y la audacia de Agustín García Calvo al invocar la necesidad de «reconocer la imposibilidad de la realidad», ya en la «arenga» de los quince ataques *Contra el tiempo* (Lucina, Zamora, 1993), que los filósofos universitarios españoles no han tenido todavía tiempo de considerar.

Es el momento de dar expresión a una cautela. Lo que sigue es sólo un esbozo provisional de una reflexión en curso. Tendrán que venir luego análisis y desarrollos. El riesgo no será sólo de inseguridades, también de lagunas, ausencias, olvidos en el recorrido y en la descripción de un paisaje nada simple. Pero algunas ausencias no serán olvidos. La incompletud de este ensayo tendría ciertamente que resolverse hasta cierto punto por su colocación en un volumen que él sí, y ya en su nombre de «enciclopedia», de enseñanza circular, tendría que tener alguna preocupación metódica de totalidad, alguna aspiración de proporcionar al usuario típico de la Enciclopedia ideal, miradas complexivas, envolventes, totalistas. Pero la parcialidad de este ensayo no proviene sólo del formato y las limitaciones propios de *una* perspectiva en el análisis de la situación y las posibilidades de la metafísica a comienzos del tercer milenio. La parcialidad es aquí también una decisión lo más consciente y firme posible. Descreemos de los pan-oramas, de las imposibles miradas-a-todo, seguramente ni siquiera justificables con excusas de didactismo. Es que en el litigio de la metafísica es parte el metafísico, el *métaphysicien* (Lévinas), o el antimetafísico, o hasta el a-metafísico, el agnóstico en metafísica. Extraer esta afirmación de su versión aparentemente inevitablemente psicologista, sería un objetivo suplementario de esta reflexión.

2. *De algunos dogmas del descrédito de la metafísica*

El viejo litigio de la metafísica, y ya de la metafísica consigo misma y sus condiciones de posibilidad, tan viejo que ya viejo para un Platón en discusión con el monismo parmenídeo y con los pluralistas post-parmenídeos, habría encontrado *hoy*, en el día de hoy y a la luz de hoy, y si en lo ya dicho no se ha errado mucho, una nueva *agitación*, o, una vuelta de tuerca que no puede no correr el peligro de salirse de rosca. La propuesta de asignarle algún privilegio al experimento desconstrucción para situarse no demasiado despistadamente ante ese *novum* epocal puede avanzar, y de paso alcanzar quizá alguna justificación suplementaria, mediante el expediente de una sumaria comparación y confrontación entre tal crítica desconstructiva del logocentrismo (por emplear una expresión algo inercial en su generalidad) *y* algunas de las formulaciones del motivo genérico «descrédito de la metafísica» que más libremente han circulado en los espacios tranquilos del saber filosófico universitario de los últimos decenios.

Se impone aquí una reivindicación y alguna explicación preliminar de la potencia específicamente filosófica y en rigor proto-filosófi-

ca, en el campo de la *proté philosophia*, de lo que llamo *cum mica salis* «experimento» desconstrucción: más y menos que un método, más y menos que un sistema, pero en cualquier caso una serie agrupable de procedimientos, técnicas y motivos de lectura e interpretación de los textos filosóficos y sus contextos (en especial sus contextos institucionales en el sentido más amplio) que *intervienen* en algún punto de aquello que consideran. La física moderna ha hecho saltar en pedazos el concepto, estructuralmente idealista, de «sujeto puramente teorético», el mito del «observador puro» de procesos, correlativamente, «puramente objetivos». La saludable crisis de ese mito está ya incorporada hasta en el ABC de las más beocias y convencionales «epistemologías» académicas. Si la «Farmacia de Platón» (1968) del maestro argelino (en *La diseminación*, 1972), por ejemplo, ha tenido, en algún sentido, «éxito», éste habrá sido indisociable de la exigencia de una nueva manera de heredar el legado platónico, no habrá sido simplemente «otra» lectura, que «respetaría» la presunta integridad de la obra escrita atribuida al aristócrata ateniense[12]. De manera que no: *deconstruction is not what you think*, por evocar la ironía sabia a la que alguna vez ha recurrido Geoffrey Bennington[13]. Pero la potencia específicamente protofilosófica del pensamiento de Derrida y de algunos de sus amigos[14] ha sido eclipsada no sólo por estereotipos inter-

12. Me permito remitir a P. Peñalver, *Márgenes de Platón*, Universidad de Murcia, 1986; y, del mismo, «Dos dogmas del antiplatonismo»: *Daímon* 21 (2001). Recientemente Catherine Pickstock, en el marco de una novedosa investigación sobre la dimensión litúrgica de la filosofía, ha propuesto una relectura del clásico ensayo de Derrida sobre la «Farmacia de Platón»: C. Pickstock, *After Wrinting. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1999, espec. pp. 1-46.

13. Calificar, y fácilmente criticar, en discursos aparentemente polémicos, los movimientos de desconstrucción como «textualismo», es ya una confesión involuntaria pero inequívoca de *ignorantia elenchi*. Que en esa interpretación vulgar de los movimientos de desconstrucción como «textualismo» y hasta como «texto-logía» hayan incurrido jefes de fila tan renombrados como Michel Foucault, Jürgen Habermas, John Searle o Hilary Putnam, puede sumirle a uno en la melancolía, en la triste idea de la quasi-insuperabilidad del malentendido interesado en el debate filosófico. Desde luego no queremos sugerir que haya que situar en el mismo nivel teorético los cuatro nombres mencionados. Si no fuese por su nefasta amplísima influencia, a los dos últimos no habría que mencionarlos. En cuanto a Jürgen Habermas, y a pesar de las distorsiones implicadas en su por desgracia usadísimo *Discurso filosófico de la modernidad* (todo un documento de malentendido interesado en la frontera francoalemana), al menos hay que anotar que sus últimos escritos políticos denotan una nueva sensibilidad que va ciertamente más allá de los dogmatismos que circularon alegremente en los ochenta bajo el nombre de *teoría de la acción comunicativa*. El discurso de Derrida en la recepción del premio Adorno, «La langue de l'étranger» (septiembre de 2001) proporciona todo un programa para un estudio de la relación filosófica y política entre los actuales herederos de la Escuela de Francfort y la desconstrucción.

14. Cf. G. Bennington, *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, Lon-

pretativos violentamente distorsionadores (no quita que interesados, profundamente apotropaicos) procedentes de los sectores dominantes de la filosofía universitaria europeo-continental, europeo-isleña, y norteamericana (México desgraciadamente incluido). Al gran malentendido sobre estos movimientos (cuyo plural no podrá nunca exagerarse, cuya parte de *singularidad*, en cada caso, en cada «auténtico» experimento desconstructivo, nunca podrá omitirse) ha contribuido también la autodefensiva interpretación de los defensores a la defensiva de la interpretación canónica del canon literario occidental. Los más de los cultivadores de la *sogenannte* teoría de la literatura (un término pretencioso, hasta en su burocratismo, para un tipo de trabajo intelectual que en los buenos tiempos de la vida universitaria o no existía de forma autónoma, o en todo caso se situaba en el ámbito del *trivium*) repiten *ad nauseam* el esquema del «desconstruccionismo» como escepticismo o «terrorismo» o nihilismo, o pura y simple informalidad. Para la mayor parte de los jefes de fila y catedráticos de ese «área de conocimiento», la entrada de la desconstrucción en los estudios literarios habría sido pura y simplemente ametodicidad caótica, desinhibición de toda arbitrariedad de lector, alas para una peligrosa *strong reading,* en suma, destrucción nihilista del tesoro áureo de las obras inmortales[15].

Sugiero que frente a estas fáciles «enmiendas a la totalidad» del experimento desconstrucción, hechas tanto desde la filosofía universitaria dominante como desde la teoría de la literatura dominante, se vea un poco más despacio cómo podría intervenir aquel experimento, que es también desde luego *experiencia* en el sentido fuerte hegeliano de desplazamiento estructural de las figuras históricas, en el comprometido campo del litigio metafísico.

El caso es que tesis quasiunánimamente avalada por los miembros actuales del gremio legalmente heredero de la academia platónica, es la de que la metafísica (sobre todo en el sentido digamos convencional de saber de los principios primeros de la sustancia, y así, ciencia del ente perfecto[16]) ha desaparecido definitivamente del paisaje de los

don, 1994; M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990; M. Ferraris y J. Derrida, *A Taste for the Secret*, Polity Press, Cambridge, 2001; D. Wills, *Prosthesis*, Stanford University Press, 1995; D. F. Krell, *The Purest of Bastards*, The Pennsylvania State University Press, 2000. Y ahora el fascinante «retrato» existencial del filósofo por Hélène Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Galilée, Paris, 2001.

15. Alguna responsabilidad en esto la tiene la influyente y desigual obra de George Steiner en los teóricos de la literatura y en los asiduos de la literatura comparada.

16. Intentamos en otro lugar una precisión de lo aquí implicado: que no hay di-

saberes respetables para una conciencia ilustrada por los avances de la Modernidad crítica. Habermas da expresión a una opinión generalizada cuando incluye entre los motivos que caracterizan a las tendencias significativas de la filosofía del siglo XX, en su diferenciación respecto a la tradición, el motivo «pensamiento postmetafísico». Frente a antimetafísicos de tipo nietzscheano, aquel tema tendría, en la Modernidad madura de nuestro recién despedido siglo, un subrayable *aire de tranquilidad*. Dice el influyente profesor de Francfort:

> Pero incluso Nietzsche, pese a su rechazo del platonismo, permanece todavía ligado al concepto fuerte de teoría, que caracterizó a la tradición, a la idea de un pensamiento capaz de abarcar la totalidad, a la pretensión de un pensamiento capaz de abarcar la totalidad, a la pretensión de un acceso privilegiado a la verdad. Sólo bajo las premisas de un *pensamiento postmetafísico*, que hace *tranquila profesión* (subrayado mío) de su carácter de tal, se desmorona ese concepto enfático de teoría, que pretendía hacer inteligible no solamente el mundo de los hombres, sino también las propias estructuras internas de la naturaleza[17].

Cierto, la metafísica conserva al mismo tiempo para muchos un aura de respetabilidad (no digo tanto como venerabilidad), de respetabilidad académica o acaso académico-burocrática[18], de lo que es indicio nada coyuntural su permanencia como título de una parte de la filosofía en contextos institucionales diversos (por ejemplo en planes de estudio o en manuales escolares), o incluso como título de la parte central de la filosofía teorética, en relación a veces de intercambiabilidad no muy aclarada con el título ontología[19]. Así, en ocasiones, se consi-

ferencia esencial, y en cualquier caso, que no hay discordancia, en el interior del *corpus* aristotélico, entre la ciencia de los principios primeros de las sustancias físicas, y la ciencia teológica. Aristóteles es siempre, incluso cuando hace *istoríe* de los animales, el mismo metafísico sublunar de siempre, contemplativamente enamorado del dios que mueve todo justamente *hos erómenon*.

17. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 16.

18. Es el momento de recordar de nuevo el paso de *República* VI 495cd (en el que el aristocratismo intelectual antibanáusico es lo de menos) donde Platón constata con alguna malicia que si los verdaderos filósofos abandonan la plaza de la filosofía, repleta ésta en cualquier caso de grandes frases y bellos significados, vendrán a ocuparla unos impostores. Actualidad escalofriante de la observación: si los «verdaderos filósofos» no se ocupan de la filosofía primera, ésta será ocupada por gentes como «científicos que hacen filosofía los domingos» (tipo Sokal, para entendernos), o por pedagogos. Con bastante antelación avisó de este último peligro Gustavo Bueno en su estudio introductorio del *Protágoras* platónico (Pentalfa, Oviedo, 1980).

19. Significativas en esto las diferencias geoculturales. El clisé «estudios metafísicos» abarca, en las clasificaciones bibliográficas anglosajonas, con frecuencia lo que los

dera que explicitar las condiciones y los límites en que un lenguaje natural se refiere a un mundo como «el mundo verdadero», es un ejercicio de metafísica, o acaso una explicación de la metafísica implícita del lenguaje natural de referencia, o sus «compromisos ontológicos».

Todo el mundo recuerda la pirueta filosófica del lógico Quine en *Dos dogmas del empirismo*: la semihumorística semiseria simplificación extrema de los problemas ontológicos en la sencillez económica de la pregunta *what is there?* A lo que seguía el conocido alegato de una ontología decididamente desértica, donde «haya», digamos, lo menos posible. Francamente, Gorgias había propuesto ya el nihilismo, el agnosticismo en filosofía («nada hay; si lo hubiera sería incognoscible, si fuera cognoscible no sería comunicable») con más energía crítica y desde luego con más gracia[20]. La pseudoserenidad académica

europeos, de momento todavía un poco más respetuosos del nivel textual de la tradición aristotélica, solemos llamar «literatura esotérica». La compleja relación de la ontología, la metafísica, y la ontoteología, desde antes de Suárez hasta más acá de Heidegger, es tratada con rigor en las voces agrupadas bajo el rótulo «Approches metaphysiques» de la gran *Encyclopédie Philosophique Universelle*, bajo la dirección de André Jacob, I, PUF, Paris, pp. 15-97. A destacar la renovación conceptual sobre todo el ámbito (metafísico y ontoteológico, pero también teológico-natural y teológico-positivo) en la voz «Théologique» de J.-L. Marion (pp. 17-22) que propone un desplazamiento del viejo problema del ser en el nuevo problema del don.

20. Soy de los que cree que sería útil un trabajo erudito, en clave de historia de las ideas, que permitiese ver la tan inmensa como nefasta influencia que ha ejercido en la filosofía universitaria del tercer tercio del siglo XX el notable lógico americano. Que tantas veces se lo haya tomado reverencialmente por el Hume del siglo XX, da ya idea de la confusión de niveles que ha venido actuando en esta recepción. No digamos si ésta ocurre en terrenos académicamente coloniales, lejos de la Metrópoli de los campus angloamericanos. *Word & Object* (1960) (trad. de M. Sacristán, Labor, Barcelona, 1968) ha sido leída por la legión escolástica de los «filósofos del lenguaje» como la Biblia. El caso es que la «teoría» del lenguaje basada en el abstracto experimento mental que podemos metonímicamente denominar «Gavagai» está muy por debajo de lo que la ciencia lingüística había dejado sentado, decenios antes, en las obras de Saussure, Toubetzkoi y Helmslev. Tras una relectura de «Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius», por ejemplo, de Borges, los análisis aparentemente ultraempiristas de *Palabra y objeto* dejan ver su primitivismo tras las apariencias de formalismo. Siempre queda la pregunta, en absoluto irrelevante, de por qué el señor Quine, o en fin, su lingüista de campo, le hace tanto caso a un conejo, que además nunca se puede saber si está quieto, presto acaso a ser cazado, o en movimiento. Para un necesario psicoanálisis de la obra filosófica de Quine, bellísimos materiales en su bienhumorada y autocomplaciente autobiografía: *The Time of my Life*, The MIT Press, 1985. Cf. en especial el contexto de la confesión de una *poor memory of fiction* (p. 476). También dan que pensar, digo ahora para ese posible psicoanáilisis, más allá, pues, de su significación voluntaria, los ensayos reunidos en *Teorías y cosas* (UNAM, México, 1986), en especial, «Sobre la naturaleza de los valores morales» y «Sobre el método de Austin». Se entiende la bella *boutade* acerca de las restricciones quineanas al ejercicio de la filosofía atribuida al autor de *Cómo hacer cosas con palabras*. En una página de W. O. Quine y J. S. Ullian (*The web of belief*, Ran-

(en expresión de José María Ripalda) permite ese tipo de neutralizaciones, a lo que no es ajeno la irresponsabilidad habitual ante el tema esencial del léxico, la frívola especie de que sobre nombres no hay que disputar. Conste ya que en la intención y en las conclusiones tentativas de este ensayo sí que tiene sitio la disputa de los nombres. De ahí, de esa tranquila instalación en un espacio aproblemáticamente «post-metafísico» (como si no hubiera ya toda una carga metafísica, y en el peor sentido, en la axiomática teleológica del «post-...»)[21], resulta que incluso aquellos filósofos (ya sea analíticos, o hermenéuticos, o neotrascendentalistas, o neopragmatistas, o postestructuralistas) que asumen la susodicha tesis de que la metafísica en el sentido clásico y más o menos vigente hasta Hegel ya no cabe sostenerla, no plantean mayormente beligerancia ante la permanencia del término. Y que asuman sin mayores aspavientos que bajo el título de metafísica se desarrolle un discurso teórico que desestime metódicamente precisamente las pretensiones de la metafísica. Ciertas tendencias más o menos sistemáticamente orientadas a la construcción o la reconstrucción de la ontología, a partir en especial de la explicación de las ontologías implicadas en los lenguajes naturales, desestiman habitualmente *suavemente* la metafísica[22]. En una hipótesis más interesante, y más compleja, la metafísica habría sido un constructo derivado de una interpretación abusiva de la ontología implícita de la lengua de los griegos de la época arcaica y clásica[23].

dom House, New York, 1978, p. 133) puede encontrarse la formulación más nítida de lo que llamamos en otro lugar la teoría ponciopilatista de la verdad.

21. Cf. «Some statements and truisms about neo-logisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms» de Jacques Derrida, en *The States of «Theory»*, ed. de D. Carroll, Columbia University Press, New York, 1990.

22. En este contexto habría que situar la en suma banal reconstrucción de un «realismo pluralista», o también «realismo con rostro humano» de Hilary Putnam. Cf., de éste, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, y, en especial, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992 (trad. española en Cátedra, Madrid: inutilizable). La ingenuidad de su «confesión» religiosa judía en la primera página de esa colección de ensayos que no renueva nada, y que en sus polémicas con Quine nunca alcanza seriamente las posiciones fuertes de la filosofía de *gavavai*, roza el patetismo; y da paso a una explicación de las ventajas del pluralismo, que deja ver la peor cara de la tolerancia represiva disfrazada de pluralismo «humanista» típica de los campus universitarios de las sociedades avanzadas liberales.

23. Dejo caer esta inmensa cuestión en una nota, para señalar, en suma: 1) que no es ésta una cuestión simplemente histórico-filosófica; 2) que, menos todavía, es un asunto que quepa «dejar» o abandonar a los filólogos, a no ser si de la raza de Nietzsche, Wilamowitz, Benveniste o Snell. Una original revisión del tema, sobre la base de una «repetición» de la axiomática heideggeriana acerca del destino de la lengua griega, en F. Martínez Marzoa, *Lengua y tiempo*, Visor, Madrid, 1999. Del mismo, *Lingüística fenomenológica*, Visor, Madrid, 2001.

La dicha «suavidad» de trato a la metafísica, al nombre y a la cosa (o la «tranquila profesión» de pensamiento postmetafísico) por parte de filosofías que se autopresentan como ontologías antimetafísicas, o discursos críticos más o menos neotrascendentalistas, o ultraempiristas, o moderadamente convencionalistas, es un rasgo que cabe subrayar, y si se me sigue, en términos de *contraste*. En momentos de mayor sensibilidad polémica ante la sustancia especulativa de la filosofía, esa secundarización de los términos, o el gesto coercitivo como pocos de prohibir o despreciar las llamadas «disputas terminológicas», no habría ido tan *de soi*: el neokantiano de los buenos tiempos del criticismo (la época de los Cohen, Natorp, Cassirer o Weber) hacía equivaler sin tapujos metafísica y dogmatismo. Se recordará, por ejemplo, la potente arremetida de Natorp contra las estructuras conceptuales de la metafísica aristotélica en su bello clásico libro sobre Platón. Pero también, y en otro *pathos*, el no menos bello radicalismo de los escritos debeladores del dogmatismo metafísico del joven Schelling. Y, por otra parte, y anticipando por un momento el sentido último del impulso de este ensayo —el motivo hiperbólicamente crítico de un pensamiento del *héteron*— al que queremos acercarnos luego, y si bien desde una perspectiva en cierto modo absolutamente contraria al kantismo (o al menos a las interpretaciones dominantes del kantismo en la órbita de las «éticas del discurso»), nos reencontraremos también de nuevo al final con la pertinencia e incluso con la necesidad de una distinción expresa y metódicamente sistemática entre metafísica, por un lado, y ontología, por otro. Esa distinción es central en el discurso filosófico que con buenos motivos cabe considerar la más potente formulación del «argumento de alteridad», el pensamiento de Lévinas, y que imanta el impulso que aquí nos mueve. Ahora, bien, de momento, en este lugar de nuestra exposición, lo que ante todo querría subrayar es: que el «discurso» (quiero decir también la retórica), o el tema del fin o el final de la metafísica, el tema de la metafísica consumada o terminada o agotada o demolida o abolida o, pero esto precisamente es *otra cosa*, desconstruida, sigue dando «vida» a la filosofía como tal, y acaso sobre todo a la filosofía en su momento teóricamente teoréticamente central, esto es, como ontología. Y ya sea que ésta conteste a la pregunta ¿qué hay? (a lo Quine, digamos), o más bien a la pregunta ¿qué significa «ser»? (digamos, a lo Heidegger).

De manera que un cierto resurgimiento o «suscitación»[24] de la filosofía como ontología, en la hipótesis de que aquél no consista *sólo*

24. Sobre el concepto de «suscitación», cf. M. Peñalver Simó, *Desde el Sur*, Universidad de Cádiz, 1997.

en un fenómeno de tipo burocrático-académico, y ya sea que tal resurgir se lo experimente como restauración expresa de una sustancia especulativa perdida añorada, ya sea que se la entienda como nueva iluminación de una continuidad tradicional meramente provisionalmente superficialmente apagada (de acuerdo con el mito panhumanista de la *philosophia perenne*), coexistiría, pues, tranquilamente con el diagnóstico de la crisis irreversible de la metafísica en el sentido clásico, y «fuerte», del término. Tras la generalización del empirismo como posición gnoseológica aparentemente irrenunciable de una filosofía madura que habría cortado todo amarre con el idealismo (y el espiritualismo) (un empirismo dado poco menos que como pura y simplemente «indiscutible» para los ciudadanos ilustrados del mundo moderno que han asumido *vellis nollis* y en general *à son insu*, la perversión protestante de sumir en el fondo abismal de la «conciencia privada» asuntos como la verdad o como qué es la verdad), la pretensión de *una* ontología de un lenguaje natural de «decir la verdad» *tout court*, es decir, para los usuarios de todas las lenguas, tendría que aparecer como una ilusión típicamente regresiva metafísica. Que duraría lo que un sueño, y que se evaporaría al despertar. Habría tantas ontologías como lenguas naturales en este mundo (y en el límite, tantas como hablantes: una «tesis» obviamernte presausurriana, ajena a la distinción irrenunciable entre *langue* social y *parole* singular): así reza el discurso corriente del empirista disfrazado a veces de «pluralista». Y en relación con ese motivo o ese aire pluralista, tal orientación en ontología tendría que incorporar como materia básica de su reflexión o al menos como contexto determinante, el hecho palpable de la vertiginosa velocidad del proceso de progresiva desaparición de la diversidad de lenguas en el planeta, bajo la presión de cuatro o cinco lenguas fortísimas.

La renuncia tranquila al problema de la verdad sería así seguramente el rasgo más caracterizador de la filosofía teorética dominante hoy en el espacio académico del Primer Mundo, esto es, la ontología sin metafísica en el sentido que asigna a esta expresión la Escolástica de la filosofía analítica (del que siempre habría que salvar a Austin, y a una parte de Wittgenstein): el programa, esto es, de una emancipación definitiva de la ontología frente a lo que de todas formas seguiría siendo siempre su típica, característica, tentación metafísica[25]. La

25. Un lugar expresamente proto-filosófico desde el que cabe medir el abandono del ponciopilatismo dominante aludido, es la renovación del análisis intencional de estirpe husserliana de los conceptos implicados en aquel problema. En esta dirección: M. García Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid, 1999, en especial el capítulo «Tercera navegación de la teoría de la verdad» (pp. 207 ss.).

renuncia repetimos que «tranquila» (irresponsable) al problema de la verdad y de qué es la verdad, el ponciopilatismo, y la sustitución del problema de la verdad por el recurso a términos típicos de la mentada pseudoserenidad académica y el liberalismo de los campus universitarios (términos como «válido», «razonable», «plausible») es quizá el rasgo externo más caracterizador de la filosofía teorética dominante en el espacio académico del Primer Mundo, esto es, la filosofía como ontología en clave de «filosofía del lenguaje» y *sin* metafísica[26]. Sin metafísica pero también sin sentido filosófico para el significado, no meramente histórico-filosófico— del destino de la metafísica y de lo metafísico en la cultura tardomoderna. Sin capacidad de réplica, por ejemplo, al bárbaro gesto unificador heideggeriano, que mete en el mismo saco de la metafísica como ontoteología cuerpos tan heterogéneos como las filosofías griegas, las neoplatónicas cristianas, las metafísicas infinitas modernas, y la filosofía implícita en la Técnica tardomoderna. Uno de los momentos más relevantes de la diferenciación de los trabajos de Derrida con algunos textos de la tradición, respecto de los influyentes esquemas de Heidegger acerca de la historia de la metafísica, reside en la metódica resistencia de aquél a las autoritarias generalizaciones de la *sogenannte* epocalidad del ser hechas circular por el *Meister aus Deutschland*.

Seguramente uno de los fenómenos más significativos de la situación de la filosofía universitaria, sobre todo europea, es la apariencia sólida de fluidez de comunicación entre el modelo de ontología sin metafísica que acabo de evocar (desarrollado sobre todo, insisto, en el código escolar de la filosofía analítica y de la «semántica filosófica»), por un lado, y, por otro lado, el trabajo afanoso de los actuales herederos y administradores de lo que en su momento inaugural fueron «discursos» muy radicales, o muy pretenciosos, en sus deseos de poner patas arriba unos cuantos de los presupuestos más atávicos y también más queridos de la filosofía y de la civilización *tout court* occidental: los presupuestos, en suma, del racionalismo ateniense del siglo IV que, tras unos siglos de oscura y lenta maduración gracias al monoteísmo moral judeo-cristiano, habría dado lugar al parto de la ciencia moderna. La quiebra de tales presupuestos, o cuando menos el seísmo que desde el siglo XIX los hace temblar y tambalearse, es lo que se resume, demasiadas veces ocultando la complejidad histórica

26. Pero habría que pensar el juego de ese «sin»: está claro que una filosofía «sin metafísica» no es lo mismo que una filosofía pura y simplemente ajena a la posibilidad metafísica. El asunto nos remitiría, de nuevo, se habrá advertido, al problema ya evocado de la ontología inscrita en la lengua griega (sobre todo el dialécto ático del siglo IV).

del proceso, con la fórmula «Dios ha muerto». Con muy *diversa* fuerza (es el caso, pues, de subrayarlo), la nota de radicalidad crítica frente al *ancien regime* de las ideas sustentadoras del racionalismo y el intelectualismo clásicos, es un rasgo común de textos y movimientos de ideas muy diversos. Digamos, y por recurrir a la metonimia de unos cuantos nombres propios: los de Hölderlin (la sombra lúcida de la cegadora loca luz de Hegel, o de la «serenidad» goetheana), Stirner, último Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard (sin duda el lugar textual decisivo del enigmático filosóficamente hablando «siglo XIX»[27]), Feuerbach, Marx, Nietzsche, Novalis, Dilthey, Mallarmé, Bergson, Unamuno, Freud, Karl Barth, Jaspers, un cierto Weber (el teórico pangermanista del más potente politeísmo postcristiano), Valéry, Simone Weil, primer Heidegger, Joyce, Kakfa, Adorno, y, *last*, desde luego que *not least*, el europeísimo Borges[28]. Una constelación histórica complejísima que cabe tentativamente al menos delimitar, con provisional concesión a la superstición cronológica, entre el derrumbamiento de la *Klassik* alemana y la segunda Guerra mundial[29]. La secuencia de nombres podrá parecer caótica, o cuando menos, muy idiomática (si es que no simplemente arbitraria); pero es más que una vaga intuición culturalista lo que indica que todos ellos, y unos cuantos más, conspiran en una misma configuración epocal. De hecho, buena parte de los discursos críticos «radicales» invocados se movían como peces en el agua en las convulsiones sociales del Industrialismo, de la lucha de clases, de los recién inventados nacionalismos políticos, y de los imperialismos, y ello al margen de qué lugar ocupasen unos y otros en ese espacio de combate que desde luego no fue sólo ni principalmente «dialéctico» o verbal. La estampa de un Schopenhauer acompañando a la policía de Francfort que abate a tiros a obreros en huelga, por ejemplo, no debería omitirse de ninguna exposición his-

27. Cf. J. L. Villacañás, Introducción a *La filosofía del siglo XIX* (Enciclopedia Ibero-Americana de Filosofía), Trotta, Madrid, 2001, p. 16.

28. El marco contextual inmediato «iberoamericano» de este comentario motiva un cierto privilegio del nombre del argentino en la precedente consideración brutalmente panorámica de la constelación histórica «fin de la metafísica». El pensamiento de Borges es, cabe señalarlo *en passant*, una premisa imprescindible, mejor, una fuente inagotable de inquietud intelectual, para los movimientos más potentes de desconstrucción del bloque doctrinal de la ontología clásica. Cf. ahora, Jacques Derrida, «Et cetera...»: *Daímon* 19 (1999) (que «dialoga» con el ensayo «Etcétera» del autor de «El jardín de los senderos que se bifurcan»).

29. Hay que remitir aquí al importante libro de J. M.ª Ripalda, *Fin del clasicismo*, Trotta, Madrid, 1992. En este impulso, en este contexto, cabría sugerir una clave de interpretación del síndrome postmodernidad, que permitiría incorporar su componente *debolezza*: aquella sería la estilización manierista, la repetición escéptica y formalista, del seísmo de las «grandes narrativas» de la razón totalizante.

tórica del «pensamiento» del filósofo de la *compasión*. Cierto que el nuevo contexto político mundial tras el hundimiento del Imperio soviético amortigua y hasta deja en ridículo muchos «radicalismos» verbales, sobre todo el radicalismo de cátedra, el radicalismo a lo Foucault en la «crítica de toda la tradición occidental» desde el púlpito del Collège de France. Pero no es sólo que cada día que pasa haya más motivos para el escepticismo sobre los efectos políticos (o de cambio verdadero en las ideas y las instituciones) a los que sobre todo hasta los años treinta del siglo pasado aspiró el discurso crítico radical. La hodierna neutralización académica de filosofías inicialmente potencialmente «revolucionarias» (y no se olvide que los tres grandes maestros de la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX, Kierkegaard, Marx y Nietzsche, fueron completamente ajenos a la filosofía universitaria de su tiempo) ha dado lugar paradójicamente a que los discursos críticos radicales otrora marginados de la universidad o simplemente ignorados por ésta, y las filosofías académicas a su vez antes puramente despreciadas por las filosofías marginadas, entren entre sí desde hace unos veinte o treinta años en una relación ya nada o apenas conflictiva. O hasta en relación «fecunda», creen ellos, aunque uno no acabe de ver el producto. Un observador curioso de congresos, coloquios, simposios, o lector informado de revistas filosóficas significativas en medio de una proleferación inabarcable[30], puede encontrarse con la relativa sorpresa de que aquí y allá los diferentes «paradigmas» filosóficos están aparentemente empeñados en dialogar entre ellos y hasta en aprender unos de otros. Con la excepción de alguna gente incómoda y contumaz justo porque no está dispuesta a aceptar el tramposo espacio de la nueva *koiné*, los filósofos universitarios del mundo en la época de la Globalización se diría que «se entienden». Están lejos los días en que ningún filósofo inglés con pedigrí académico quiso asumir el encargo de redactar la monografía correspondiente a Heidegger en una serie de alta divulgación universitaria. Lo cuenta o lo sugiere con gracia el mismo «sustituto», y profesor de «literatura comparada»: Georges Steiner[31]. Hoy puede uno imaginar y hasta ver una discusión en alguna parte aparentemente constructiva entre un sobrino de Carnap o de Quine, y un discípulo a ser posible «urbanizado» de Heidegger. Francamente, el acercamiento no ha sido simétrico. La escolástica de la llamada filosofía analítica es mucho más potente, en el sentido de poder de influencia y de resortes finan-

30. Y en esto habría que darle alguna parte de razón a Quine. Cf. «Paradojas de la abundancia», en *Teorías y cosas*, cit. pp. 231-237.

31. G. Steiner, *Heidegger*, FCE, México, 1983, p. 25.

cieros, así como por el lado de su mayor capacidad para proporcionar materiales de más fácil trasformación en doctrina de manual: mayor capacidad para la enseñanza o instrucción convencional que las mucho menos compactas posiciones de los fenomenólogos, los hermenéuticos, los neotrascendentalistas, los neopragmatistas o los post-estructuralistas. El primado del inglés como hecho de civilización cuenta aquí. No es sólo que si Habermas pronuncia una conferencia en Madrid o en París lo hace probablemente en inglés. Ni es sólo que los catedráticos alemanes (o franceses en menor medida) hayan debido aprender seriamente inglés, a veces siendo ya talludos, y de paso hayan debido reciclarse en filosofía anglosajona, pasar, digamos, de Schelling y Weber a Peirce y Mead[32]. Índice de dicha disimetría en el diálogo filosófico entre el Continente y la cultura de raíz isleña, de la prepotencia de las filosofías analíticas sobre las filosofías más aclimatadas en la Europa continental, es la imposición como cosa que poco menos que *va de soi* de: *uno*, la determinación del campo problematíco objetivo de la «filosofía fundamental» en términos de «filosofía del lenguaje»; y *dos*, la doctrina de que *la* filosofía del lenguaje es la filosofía del lenguaje que formalizan y codifican los manuales de filosofía analítica del lenguaje[33].

La anterior descripción no aspira mucho a ser creída, y alguien podrá entender que se arriesga demasiado en una retórica provocadora y en un polemismo inútil. Lo cierto es que cualquiera que se acerca al proceso histórico intelectual de referencia con eruditos procedimientos de *history of ideas* podrá comprobar que es esencialmente cierta. Pero no es éste aquí nuestro tema principal. Y no cabe ahora intentar documentar con detalle la hipótesis propuesta en lo anterior: que en la filosofía de los últimos decenios se ha consolidado una especie de nueva *koiné* en los estudios filosóficos o proto-filosóficos, y que por lo que aquí importa tales estudios convergen en una proliferante contribución a una ontología *sin* metafísica, forjada en la «evidencia» acrítica del «somos post-metafísicos», pero disponemos, y cómo no, de un lenguaje cotidiano lleno de recursos. Esto es: una ontología de base enfáticamente empirista que critica ilimitadamente las recurrentes tentaciones o tendencias del «espíritu» humano (*même* Kant *dixit*) a volver a la imposible metafísica, al imposible pro-

32. Para medir las distancias, puede uno recordar el gesto de Schelling cuando Madame de Staehl tuvo la ocurrencia de dirigirse a él en lengua inglesa: «Je méprise Locke».

33. Cada día que pasa gana en actualidad el más que ingenioso ensayo de Bertrand Russell, «El culto al «uso común de las palabras»», en *Retratos de memoria y otros ensayos*, Aguilar, Buenos Aires, 1960.

grama de decir la verdad. La navaja del empirista no sólo no se cansa de cortar una y otra vez las cabezas que constantemente le crecen a la Hidra del anhelo de algún absoluto metafísico, sino que es que esa labor denegadora sería parte importante de su programa filosófico. Me limito a enunciar secamente esta hipótesis histórica, para intentar al menos sugerir la parte de ceguera a que condena la tranquila aceptación de esa *koiné*, esa filosofía laliocentrista, y que comparte la tesis de que a la metafísica hay que despedirla de la filosofía, pero suavemente, e incluso, que recurrentemente aquélla deba acoger hospitalariamente los fantasmagóricos retornos del *Geist* metafísico como retoños de un empeño ilusorio pero genuino de trascender las fronteras de la propia lengua.

La conclusión de este paso sería que la categoría inerme «pensamiento post-metafísico» —que casi unánimemente el gremio protofilosófico acata sin más— *no* permite captar el punto quemante de la muy *denkwürdige* pregunta sobre el «final de la metafísica». Para captar ese punto, no basta un pensamiento de la crisis, se requiere una explicación crítica de la *crisis en crisis*, una filosofía metódicamente desamarrada de toda presuposición dialéctico-teleológica.

3. *Crisis en crisis: el experimento desconstrucción*

El final de la metafísica como onto-teología (sobre todo si se lee el sintagma en el horizonte con el que nos han familiarizado las preguntas heideggerianas), pero ya también la compleja demolición de la metafísica a martillazos (por decirlo ahora en un código más nietzscheano, o deleuziano), requiere otras estrategias de lectura y análisis crítico que las posibilitadas a partir del discurso histórico-filosófico y meta-filosófico típico. Tales discursos habrán quedado marcados por el logocentrismo y el laliocentrismo de la filosofía académica dominante. Logocentrismo y laliocentrismo que han quedado consagrados, con alguna solemnidad académica suplementaria, y con una parte considerable de ingenuidad teórica presaussureana, mediante el dichoso famoso *linguistic turn*[34]. Ya hemos anticipado el contraste entre la

34. Los movimientos llamados discutiblemente pero no sin buenas razones «post-estructuralistas» presentan genéricamente, y en contraste con las filosofías sedicentes avisadas del *linguistic turn*, una resistencia muy reflexionada al idealismo logocéntrico justo a partir de un reconocimiento del sentido de la distinción *Langue-Parole* formalizada por Saussure. Cf. la original reconstrucción de J. L. Pardo, *Estructuralismo y ciencias humanas*, Akal, 2001. Pardo ha mostrado bien las implicaciones filosóficas de la revolución intelectual que significó el método estructuralista en la lingüística y las

inercial instalación en la «evidencia» de un estadio postmetafísico de la filosofía, típica de la filosofía universitaria dominante en sus paradigmas más notorios, y, por otra parte, se diría que en otra parte, los trabajos de desconstrucción del *corpus* metafísico iniciados en la crítica gramatológica al logocentrismo de la fenomenología y de las ciencias humanas. El primer Derrida identificó con lucidez implacable los presupuestos idealizantes que operaban en Husserl y en los teóricos estructuralistas (en lingüística y en etnología sobre todo). Tanto en el filósofo inaugural del análisis intencional, como en los «científicos sociales» parisinos de los sesenta (la estéril *couple* Foucault-Lacan incluida), el primado idealizante del lenguaje verbal arrastraba una genérica opresión clasicista del juego de la *diferencia* en el psiquismo y en la historia. Virtud específicamente filosófica, proto-teorética, del primer programa gramatológico, el que se abre paso en los primeros, irruptivos escritos de Derrida en los últimos sesenta y primeros setenta, es justamente su capacidad para entrar en colaboración con otros programas. Otras programas, sobre todo científicos, que estaban de hecho igualmente afectados por los temblores de un seísmo epocal que todo el mundo podía notar a su manera. Temblores que afectaban también, desde luego, a la por entonces todavía muy venerada dialéctica. Seísmo que, sobre todo, no dejaba en pie la clásica correlación onto-lógica, ni, claro está, el mito de la subjetividad o de la consciencia como presencia a sí. Tanto más subrayable esa inscripción objetiva de los primeros trabajos de Jacques Derrida en un campo teórico determinado por una renovación muy radical de las categorías científicas, en especial, biológicas, arqueológicas, historiográficas, lingüísticas y etnológicas, si se recuerda el condicionamiento a que quedó sometida la biografía intelectual e institucional del autor de *Glas*: el claro aislamiento a que fue sometido el argelino en el espacio universitario europeo autoautorizado como «respetable» y «razonable» hasta bien entrados los noventa. Aislamiento institucional que le semiobligó a su semiexilio norteamericano a partir de 1974. En esto ha-

ciencias humanas. En la diferencia entre Lengua y Habla, y entre significante y significado, «no se trata de un saber acerca del lenguaje, sino que *se trata del ser del lenguaje*» (p. 53). «En cierto modo, podría decirse que así como Gadamer representa en Alemania la toma de conciencia del «giro ontológico» de la hermenéutica propiciada por Heidegger, la filosofía post-estructuralista francesa (Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Serres) ha sido la encargada de hacer consciente al estructuralismo de su propio "giro ontológico"», cit., p. 54. El lingüisticismo presaussureano de las filosofías analíticas del lenguaje, de los neopragmatismos, y de las formulaciones canónicas de la teoría de la acción comunicativa, retiene estos movimientos de pensamiento en un ignorado pero ejercitado logocentrismo, patente en su sumisión al concepto más primitivo («cratilista») de representación.

bía algo más que desplazamiento geográfico. El clisé académico vulgar nada desinteresado de un Derrida «teórico de la literatura», o hasta «filósofo literario», ha venido motivado por una previa exclusión de aquél del campo respetable de la filosofía de los profesores de filosofía[35]. Ante la extensión de ese clisé, no sobra, y en especial en este contexto, subrayar que la desconstrucción *es* filosofía, si la filosofía incluye, y cómo no, la relación reflexionada con sus fronteras. La desconstrucción sería, en esta hipótesis, una vuelta de tuerca en el litigio de la *proté philosophia*, tiene lugar en la «historia de la cuestión del ser», aunque no deja de interpelar el significado sólo aparentemente estable de los tres términos de esa expresión.

Acercarse a la posible eficacia de la desconstrucción en el ámbito de la metafísica en crisis —poniendo de paso en crisis el concepto clásico de crisis, la negatividad teleológicamente determinada—, mediante la asignación a aquella del carácter de *experimento*, lo propongo aquí con algún riesgo. En cualquier caso, a lo que apunto con ese término aquí es a dejar ver en los trabajos desconstructivos, siempre *singulares*, y ya se refieran a una obra filosófica clásica, a un contexto institucional y social, o a un trozo de escritura literaria, su carácter de *intervención*. E intervención que no se deriva, *simplemente*, de un método, de un conjunto de técnicas formalizables; pero que no es tampoco meramente «experiencia», sufrimiento pasivo de una experiencia histórica o epocal. Cierto que en favor de esta última interpretación, digamos, la desconstrucción como experiencia del ser-en-desconstrucción, como una figura del *Geist* que una dialéctica podría querer reinscribir en su teleología o su escatología, hablan algunos signos. No el menor el «éxito» equivoquísimo del *término* «desconstrucción» en muchos parajes teóricos y artísticos (desgraciadamente muchas veces trascrito en español con fea falta ortográfica[36]). La alegre desenvoltura con que mucho teórico filosófico o no filosófico emplea la expresión, para designar las más de las veces simplemente un

35. Claro está, en esta interpretación que podrá parecer algo exagerada de la biografía intelectual de Derrida, *no* implicamos que el «interés» de Derrida por el texto literario sea secundario, o derivado de circunstancias. El «diálogo» de Derrida con Mallarmé, Joyce, Kafka, Celan o Borges está, por decirlo con alguna inercia retórica, en el corazón mismo de su pensamiento. Pero eso no quita que el «lugar» de ese pensamiento, en última instancia, sea el del litigio metafísico, el *pólemos* sobre la posibilidad proto-filosófica en la época de la técnica.

36. Cabe alguna tolerancia con el galicismo y el anglicismo tan extendidos ya en la traducción de *déconstruction*. Pero hay que recordar que la voz española «desconstrucción», con todas sus letras, aparece ya, cincuenta años antes del nacimiento de Derrida, en el *Primer Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, por D. Roque Barcia, Madrid, 1881.

proceso de crisis interna de un concepto o de una configuración histórica, y desde presupuestos que están a años luz de la radical severidad teórica exigida por el pensamiento de Derrida frente al idealismo filosófico, ha hecho pensar en algún momento a los que más responsablemente se ocupan de este negocio en la posible conveniencia de dejar caer la palabra, o de minimizar el recurso a ella. No siendo, como no es, por cierto, una bella expresión, y estando, además, revestida de un significado engañosos en tanto que primariamente negativista. Con todo, la palabra en cuestión o en duda, sobre todo situada en la cadena metonímica en la que de hecho estaba inscrita en los escritos relevantes de Derrida («diferencia», «archiescritura», «huella», «encetadura (*entame*)»[37], «alteridad», «responsabilidad», «memoria», «cenizas», «chibolete»), resulta a veces poco menos que imprescindible. Y en cualquier caso designa ya un cierto capital de saber al que sería absurdo renunciar.

De manera que la desconstrucción no sería ni método, ni «experiencia» (aunque tiene efectos metódicos, y está propiciada por una cierta experiencia histórica). Como vengo diciendo, la invocamos aquí más bien y en cambio como *experimento*, y experimento que tiene su lugar más propio en una cierta relación de la *proté philosophia* consigo misma y con sus presupuestos.

Es el momento de precisar en qué se cifra la ya muy subrayada *singularidad* de los trabajos desconstructivos con los textos filosóficos, en todo caso los trabajos más marcados por la firma de Jacques Derrida (quien no podría nunca él mismo, ¿y quién?, borrar de su escritura por completo la nota de autoridad magistral[38]). Me refiero a que ese trabajo no podría nunca determinar con propiedad su objeto en términos de una desconstrucción de *la* metafísica. Una generalización como esa, esa abstracción, impediría el análisis efectivo, tanto más si en aquella se enfatiza la «voluntad» (y mera voluntad sería) de poner en cuestión la «totalidad» de la «tradición occidental». Al que hable así el desconstructor tendrá que llamarle la atención, remitirle al trabajo, exigirle que estudie los materiales sin la comodidad de unos lemas. El trabajo desconstructivo sólo puede tener lugar y efecto en

37. «Encetar», que recurre en la poesía de Unamuno, me ha parecido alguna vez un no tan mal sustituto de *entamer*, y mejor que el vago «mermar».

38. No sin paradoja, porque el genio de Derrida está quizá finalmente en ser el maestro dantesco *di coloro qui sanno*, pero de los que saben justo la *clotûre du savoir*, el *glas* del Saber absoluto. Sobre el alcance y la ambición de la desconstrucción de la metafísica, y en el marco de una original reconstrucción de *Ousía* y *grammé* (en *Marges de la philosophie*) remito a José Bernal Pastor, *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, Universidad de Granada, 2001, espec. pp. 228 ss.

momentos muy precisos y localizados, y además típicamente en relación con textos y contextos a veces precisamente muy desatendidos por la hermenéutica histórico-filosófica consolidada. Por ejemplo, la interpretación de la pirámide egipcia por Hegel, la aparente exclusión de la escritura en Platón, el problema del tacto en Aristóteles, el ensayo freudiano sobre el bloc mágico, la diferencia entre señal y expresión en Husserl, o el tema de la mano en Heidegger. La singularidad de la desconstrucción tendría que ver también, pues, con la concreción textual del material filosófico en que aquélla trabaja. Se entiende, en esta secuencia de ideas —y con ello ponemos tierra entre lo que aquí se busca y la vaguedad pseudoprogramática y la vacuidad de algo así como un «cuestionamiento total del todo de la tradición filosófica occidental»— que el «objeto» o más bien el material de la desconstrucción deba ser, en un sentido muy preciso, «original», «primario». De la misma manera que ninguna interpretación psicoanalítica del material onírico podría trabajar seriamente con sueños traducidos, en los que el cuerpo significante quedaría abolido, tampoco una desconstrucción de los textos metafísicos podría ejercerse en serio con traducciones de los mismos. La gramatología ha iluminado de manera muy novedosa el mito insostenible del significado puro, y acosa implacablemente todo gesto de negligencia del cuerpo de los signos. En la exigencia gramatológica de remitirse a los textos originales, no es, pues, que se ignore la relevancia de la traducción o de las traducciones en la configuración del *corpus*, así, múltiple, de la «metafísica occidental». Pero las traducciones, usadas en el trabajo desconstructivo, y en ocasiones, provocadas por ese trabajo[39] o en el curso del mismo, y sobre todo si son «buenas» traducciones, no pueden dejar de remitir al texto original. No para dejarlo intacto en su apariencia venerable de «texto eminente» (categoría gadameriana que jamás podría funcionar en este movimiento); sino para explorar sus subtextos y contextos, su colocación en una cadena en que ninguna «obra» podría querer aspirar a consolidarse como clásica, y «original» en sentido fuerte. La desconstrucción obliga a trabajar con los textos metafísicos originales, para así mejor destituir el imperio de lo original y del origen[40]. Es ésta quizá la diferencia estilística más relevante

39. La desconstrucción supone una permenente negociación económica entre el deseo de idioma y el deseo de traducción. Cf. Patricio Peñalver Gómez, «El deseo de idioma»: *Anthropos* 93 (1989).

40. Esa resistencia metódica y radical al tema del origen y lo «originario» es una de las claves de la diferencia entre el impulso desconstructivo y la *Destruktion* heideggeriana. Remito a Patricio Peñalver Gómez, «El imperativo del origen y la tarea de la traducción en Heidegger»: *ER. Revista de Filosofía* 5 (1987), pp. 69-95.

entre la profundamente humilde desconstrucción que andamos aquí intentando situar en el litigio metafísico, y la solemne y autoritaria *Destruktion* cuyo tipo general quedó fijado por el primer Heidegger. De esa diferencia entre los dos mencionados estilos de des-estructuración del bloque doctrinal onto-teológico, se deriva nada menos que la diferencia entre el protohelenismo del autor de *Sein und Zeit*, por un lado, y, por el lado de Derrida, la ruptura de todo esquema unitarista, arqueo-lógico y escato-lógico justo en el momento de interpretar la pluralidad de «Occidente». Esta palabra, o un uso despistado de esta palabra, ya tan cargada de teleología histórica, acarrearía de por sí una pesada carga de idealismo eurocéntrico. Y ya el joven Derrida fue un lector agudísimo del motivo de la crisis de Europa en el Husserl de los años treinta: pudo barruntar en concreto las complicidades vertiginosas del canto neotrascendentalista de la libertad europea heredera del fuego de la razón griega, y lo peor. Por ejemplo, el caldo pangermanista en que se cultivó el nazismo[41].

Cabe insistir en la relevancia de esta diferencia entre el estilo heideggeriano de desconstrucción (digamos greco-céntrica y monumental) y el estilo derridiano: abierta ésta de entrada, en el análisis del cuerpo metafísico, a una pluralidad interna del mismo, pluralidad por lo demás profundamente conflictual, polémica. El maestro de Friburgo explota, con mil matices y hasta denegaciones, la tesis de una revelación inicial del ser rastreable en unas pocas palabras y unos pocos trozos de sabiduría arcaica, que por lo demás nos habrían llegado a través justamente de una filosofía que sería, como tal, en su estructura constitutiva, disimulación de aquella sabiduría. Los análisis desconstructivos de Derrida —quien por lo demás tanto ha hecho en el pensamiento europeo y americano por reconocer la «necesidad» o la ineludibilidad de las preguntas de Heidegger— se resisten activamente a la opresiva pseudoevidencia de un pensamiento puro griego del ser, y de una filosofía «esencialmente» griega. Habría que ver más bien que en el cuerpo histórico de la metafísica se injertan primariamente unos cuantos griegos, y de diversas edades, sí, pero también, el egipcio y el asiático, y el romano, y el judío, y el cristiano, y los infinitismos modernos. Allí donde Heidegger con la implacable monotonía del pensamiento del ser sólo encuentra figuras del «olvido del ser», la gramatología se empeña en descifrar los desplazamientos históricos de la conceptualidad filosófica, las continuidades y las discontinuidades de una tradición que no puede nunca seriamente considerarse *una*. En este sentido la desconstrucción exige una permanente

41. Cf. E. Husserl, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, Valencia, 1989.

negociación con «nuestros» plurales ancestros, reclama la compleja economía de pensamiento, pero no sólo de pensamiento, implicada en heredar responsablemente una complicadísima herencia; y en combate con los «herederos» autoautorizados como «legítimos» (digamos, el racionalismo como codificación del *common sense*), porque el desconstructor tendrá siempre una afinidad electiva con el bastardo, con el *alter* excluido de la familia.

El trámite comparativo con la *Destruktion* heideggeriana, que requeriría ulteriores aclaraciones, nos lleva a ver mejor quizá que los análisis singulares de tales o cuales momentos textuales encuadrables genéricamente como metafísicos o protofilosóficos, son finalmente, sobre todo, otros tantos ejercicios de una lectura inventiva, o de la lectura como *inventio*. El punto fuerte de esa lectura no está, como repiten algo alucinadamente los manuales, en la explotación crítica y trasgresiva de las presuntas contradicciones conceptuales de los textos estudiados, sino más bien en hacerse cargo de la fuerza de los textos pensativamente fuertes para pensar el suplemento, aquello que le «sobra» al orden doctrinal clásico, pero que al mismo tiempo asedia insidiosamente a la totalidad arquitectónica de los sistemas. La desconstrucción más fiel a su vocación protofilosófica sería aquella que coincidiera con el movimiento interno de un *desconstruirse* los textos mismos leídos o dados a leer. En esa invención que es toda verdadera lectura —como «probó» inapelablemente el «Pierre Menard, autor del Quijote» borgiano— el texto, el texto leído y el texto que *se* escribe (en un profundo sentido impersonal, an-autoral, de la escritura), apelaría, cada vez de una manera nueva, a un cierto exceso del límite marcado por el sistema opositivo de los conceptos de la tradición dualista logo-céntrica o idealizante. En esta hipótesis el experimento desconstructivo sería, sí, y por un lado, un potente dispositivo para desvelar metódicamente el idealismo manifiesto y el idealismo oculto de las construcciones filosóficas. Pero, no menos también, y por otro lado, un proceso que revela la alteridad inscrita en el ejercicio efectivo del pensamiento: la alteridad, y en ese sentido, la materialidad, los contenidos sociales e históricos, los contextos en rigor insaturables que desbordan los «significados». (Un Platón «materialista» podría ser la consecuencia paradójica y tanto más «interesante» cuanto que no buscada expresamente de una enésima lectura desconstructiva del *corpus* platónico.)

Se entiende quizá ahora mejor el enérgico impulso desconstructor de quiebra de todo inmanentismo en la reconstrucción de los contenidos de la filosofía, y su distanciamiento así respecto al «idealismo natural» de la historia de la filosofía, ya sea ésta de filiación diltheia-

na, ya sea de corte neorracionalista, ya sea de estilo hermenéutico-ontológico. Cierto, esa aproximación a los textos se mueve en unas coordenadas muy alejadas del historicismo: como que éste reconstruye los contextos de los sistemas filosóficos a partir de unas categorías que son ellas mismas a su vez esencialmente derivadas de la *Filosofía del espíritu* generada por el Idealismo alemán. La ruptura desconstructiva con toda lectura inmanentista —y ya con todo esquema esteticista y culturalista de la escritura como presunto lugar de la producción espiritual— requiere otras categorías. Éstas se generan en movimientos muy diversos, alguien querrá creer que heteróclitos, «demasiado» heteróclitos: desde la crítica marxiana de las ideologías, a la genealogía nietzscheana de las fuerzas, desde la destrucción heideggeriana del bloque ontoteológico, a la crítica psicoanalítica de los autoengaños de la conciencia. Pero cabe apuntar la hipótesis (que intentamos explicar y justificar en otro lugar) de un cierto privilegio metódico del psicoanálisis, como «fuente» de categorías y problemas del análisis desconstructor del cuerpo filosófico y sobre todo proto-filosófico.

4. *Ruinas y restauraciones*: *el principio «compensación»*

Antes de justificar las afinidades y las complicidades algo más que estratégicas entre el experimento gramatológico aplicado a las estructuras conceptuales e históricas en las que ha creído habitar «la» tradición metafísica, y lo que venimos llamando el «giro heterológico» en el litigio hodierno de la filosofía primera, procede marcar una especie de pausa para marcar el contraste, o a decir verdad, la distancia abismal entre esos movimientos desconstructivos y heterológicos, y unos cuantos neísmos o restauracionismos filosóficos en alguna medida significativos. Pienso sobre todo en la virulencia principalmente académica de las diversas familias neokantianas (más o menos marcadas por Weber, más o menos ingenuamente «discursivas» o «lingüisticistas»); pero también en un cierto neohegelianismo ontológico, cómplice en muchos enclaves de un proliferante neoaristotelismo en filosofía práctica; y en fin, sobre todo, en la amplia extensión que ha adquirido en los últimos veinte años la pretensión de universalidad de la ontología hermenéutica.

No insisto en la obviedad de que este rico complejo de procesos e ideas no podrían ser aquí, en los límites de este trabajo, objeto de una consideración capaz de hacer justicia justamente a esa riqueza. Los miro ahora con mirada abiertamente interesada y parcial, orientada a hacer verosímil la hipótesis siguiente. Todos estos movimien-

tos de pensamiento, si lo son, si no son sólo ecos de una experiencia ya perdida, habrían arrancado del diagnóstico sumario de que nuestro tiempo ha alcanzado la madurez post-metafísica. Más arriba he querido dejar al desnudo la parte de ceguera albergada en los usos habituales de esa expresión aparentemente inocua y habitualmente pronunciada con aire de históricamente «evidente». Quiero mirar ahora otra parte de la cosa. Se trata de la costumbre de énfasis en la *finitud* del alma moderna, énfasis encontrable característicamente en buena parte de las filosofías evocadas que habitan más o menos tranquilamente en la evidencia de la madura condición postmetafísica del alma tardomoderna. El punto está en que esa *tranquilidad* del existente sedicente finito que ha despedido de la razón teorética las tres Ideas vertebradoras del bloque doctrinal metafísico (Mundo, Alma, Dios) acoge y hasta reclama, en ciertos momentos, un *pathos* de negatividad. El desengaño de las ilusiones metafísicas fortifica ciertamente por una parte la fortaleza del sujeto moderno autónomo o adulto: una fortaleza de estirpe estoica y neoestoica que experimenta como salud, como ciencia gaya incluso, el entierro del bloque platónico-cristiano. Pero por otro lado, el «alma» moderna y sobre todo la tardomoderna (y el recurso a la metáfora latina y su aura religiosa viene al caso) experimenta su «madurez» postmetafísica en términos de negatividad y crisis, o bien, y dicho en un léxico aquí especialmente adecuado, en términos de herida narcisista. Ese conflicto interno entre el adulto moderno estoico y el alma finita quejica y añorante, habrá dado pie, y si se me sigue en la precaria hipótesis que quería sugerir, y a mayor o menor distancia de la elección tragicista, a alguna forma de *restauración* de los tesoros digamos espirituales de la metafísica. No en último lugar el tesoro «espíritu», la restauración de la creencia en que el *Geist* de la tradición especulativa y romántica alemana sigue vivo y coleando. ¡Después de Auschwitz y de la segunda Guerra mundial!

El esteticismo profundamente amoral de la mirada panhumanista a las ruinas de la tradición metafísica da alas al idealismo cultural de las restauraciones. Es esa compacidad de añoranza en duelo de una sustancia perdida, y de afanosa reconstrucción de lo perdido, lo que da profunda complicidad a las tendencias dominantes de la filosofía universitaria sobre todo europea de los últimos veinte o treinta años. Y es también la clave existencial del rechazo violentamente apotropaico con que estas tendencias se confrontan con los movimientos efectivos y pensativamente responsables de desconstrucción. Y clave también de que en éstos, aquéllas no puedan ver sino nihilismo. Lo cierto es que, y arriesgando una impresión de insistencia didactista, importa puntualizar que los movimientos desconstructivos, en la es-

tela de un cierto Nietzsche, de un cierto Heidegger, y de un cierto Freud, y hasta de un cierto Hegel, en sus momentos más afirmativos y responsables, desmontan y desestiman el estéril juego contrapositivo de la ilusión infinitista y el desengaño finitista, o de las ruinas monumentales y las restauraciones idealizantes. Síntoma inequívoco de uso sin entendimiento y violentamente distorsionante del término «desconstrucción» es que tranquilamente se crea poder llevar a cabo una labor de «reconstrucción» allí donde habría tenido previamente lugar el trabajo de «desconstrucción»[42].

Va ya dicho que la hipótesis que esquemáticamente formulamos sobre los motivos y las fuerzas que actúan en el pensamiento europeo sedicente postmetafísico (sin olvidar, hasta 1989, el hecho mayor de las distintas polémicas en torno al marxismo y a la Unión Soviética), comporta alguna violencia interpretativa en su sobrevuelo. Hay que tomarla pues *cum mica salis*. Y habría que hacer justicia a la diferenciación considerable entre los modos idiomáticos de unos y otros. Pero en diferentes estilos, todos ellos comparten lo que cabe llamar (y Odo Marquard ha codificado, siguiendo a Joseph Ritter, con cierto *esprit*) el principio «compensación»[43].

Una parte del tan influyente pensamiento de Habermas tendría que ser considerada en la perspectiva crítica apuntada. Su reivindicación del *Lebenswelt*, en una conceptuación de éste profundamente regresiva respecto a la problemática genetista de la fenomenología husserliana (y continuada entre nosotros muy originalmente en los trabajos de Miguel García Baró[44]), es un caso claro de estrategia de «compensación» de las pérdidas de la sustancia especulativa asociada a la metafísica como «platonismo». La discusión con Dieter Henrich proporciona un material interpretable sumariamente pero no muy distorsionadamente en términos de respeto estético a las ruinas monumentales de la metafísica, y restauración de un modesto templo sustitutorio que ayude a mantener en el pensamiento postmetafísico las motivaciones de una praxis religiosa[45]. Habermas trata la tentativa de Henrich de una metafísica postkantiana en un ambiguo tono de ironía y respeto, equiparando expresamente su legitimidad o su «de-

42. Cabría releer ahora, como un símbolo de lo impensado en esa lógica simplicísima del par vulgar desconstrucción-reconstrucción, el bello *Billard um halb Zehn* de Heinrich Böll: la historia de tres generaciones de arquitectos en la Alemania del siglo XX confrontados complejamente con la dinámica de la construcción y la demolición.

43. O. Marquard, *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001.

44. Cf. en especial, M. García Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.

45. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 62.

recho» con el de la fuerza retórica del discurso religioso[46]. Reduce a tres aspectos lo esencial de la diversidad de planteamientos metafísicos: el tema de la unidad, la equiparación de ser y pensamiento, y la atribución de una «dimensión salvífica» al modo contemplativo de vida. La radicalización posthegeliana de los motivos de la finitud y de la falibilidad típica de una razón *situada* y confrontada a la contingencia, desautorizarían la pretensión eternitaria albergada en aquellos tres motivos. El nuevo tipo de racionalidad procedimental desautoriza el pensamiento totalizante. La situación histórica y finitista de la razón destrascendentaliza ésta, y desarticula el idealismo, la correlación consolidada del pensamiento y el ser. La revalorización del «mundo de la vida» y de la cotidianidad destrona la sabiduría contemplativa y el primado clásico de la teoría sobre la práctica. El momento compensatorio subsecuente a ese abandono de la metafísica o del «platonismo» es, en este discurso, la autoexigencia de alguna forma de universalidad en una razón discursivo-moral que se ve a sí misma sobre todo como garante de una comunicación no opresiva. Todo el mundo se ha dado cuenta ya de que el resultado moral y político práctico prometido por ese dispositivo filosófico —nada menos que unas relaciones de justicia entre los sujetos racionales de todo el mundo— hace aguas por todas partes. Nada aportan a los problemas prácticos de un mundo más dualista que nunca las sedicentes éticas del discurso. Y es el caso de subrayarlo porque el mecanismo compensatorio de la pérdida de la sustancia metafísica en la *Teoría de la acción comunicativa* es una repetición lingüisticista del primado kantiano de la razón práctica. Ese resto de racionalidad comunicativa incidiría en la dialéctica de antiplatonismo y anti-antiplatonismo, la discusión entre iconoclastas antiplatónicos y nuevos «guardianes de la razón» que caracterizaría según Habermas el debate actual de la filosofía[47].

En el caso de la hermenéutica ontológica, sobre todo la de filiación heideggeriana y realización gadameriana, el doble gesto de duelo y compensación es quizá más claro: mirada monumentalizante y esencialmente esteticista (al modo de las ciencias del espíritu) a las ruinas de la metafísica, por un lado, y rescate de un «resto» de verdad del ser, en la fórmula mil veces repetida: el ser es indesligable de la comprensión del ser, el lenguaje salva al ser, o hasta «es la casa del

46. *Ibid.*, p. 36.

47. J. Niznik y J. T. Sanders, *Debate sobre la situación de la filosofía*, cit., pp. 19, 31. Una excepción interesante a la ineficacia habitual del momento de aplicación política de la teoría de la acción comunicativa es el ensayo «Inclusión: ¿incorporación o integración?», en discusión con Walser y Schmitt, en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 107-137.

ser». Pero el fortísimo talante restauracionista y clasicista de la hermenéutica es tan manifiesto que no vale la pena insistir en ello. Sin duda el punto decisivo para un diagnóstico filosófico de la aportación profilosófica de la hermenéutica ontológica estaría en la cuestión griega, o más exactamente, en la imposibilidad constitutiva del discurso hermenéutico dominante para pensar «lo griego» como otra cosa que el incuestionable suelo de toda andanza filosófica; infiel en esto, así, la hermenéutica, a los más radicales esfuerzos pensativos griegos, que obligaban a hacer tambalear la cultura griega. Gadamer resulta a veces más «griego» que los griegos: como que construye lo griego especulativo como templo en el que refugiarse[48].

5. *Brevísima digresión sobre algunos retoños de la filosofía especulativa*

> «Lo que hoy se ha vuelto oscuro es la posición respecto de la metafísica.»
> J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*.

Habría, quizá, entre las evocadas y maltratadas restauraciones que definitivamente quisiéramos abandonar a los cultivadores de la historiografía filosófica, y los pensamientos buscados en la dirección marcada por el giro heterológico, un espacio filosófico a tener en cuenta.

El requisito de limitación (y de coherencia) de este trabajo impide una consideración adecuada de ese espacio posible. En la hipótesis general que mueve este ensayo, y en particular por lo que se refiere a la evaluación de los diferentes lugares que ocuparían las diferentes filosofías en el *sitio* epocalmente determinado de lo metafísico (lo que llama pomposamente Heidegger el «destino de la metafísica»), esas tentativas de reiterar con radicalidad el impulso protofilosófico estarían en mayor o menor medida afectadas por un más o menos activo y lúcido olvido, o secundarización, de la desconstrucción del cuerpo doctrinal metafísico que ha tenido lugar. Que ha tenido lugar, por así decirlo, aunque no hubieran venido Heidegger y Derrida a explicar cómo ha sido la cosa. De ahí, y si ese diagnóstico de «predescons-

48. La cautela incorporada en la expresión «discurso hermenéutico *dominante*» sugiere que hay quizá posibilidades en la hermenéutica que no quedarían enclaustradas en el templo griego reconstruido por postcristianos en busca de consolación religiosa «natural». Los caminos de P. Ricoeur ofrecen de entrada una reelaboración de la hermenéutica mucho más abierta que la de Gadamer al debate efectivo contemporáneo, y a pesar de los eclecticismos que la «generosidad» intelectual del francés promueve.

tructivos» es efectivamente aplicable a las filosofías en las que estamos pensando ahora, que no puedan ocupar el centro de la atención de un intento como el de ahora de caracterizar el litigio metafísico a partir de la intervención desconstructiva en el debate filosófioco.

Pero al menos quisiéramos aludir a esas posibilidades protofilosóficas que de entrada sería injusto calificar de meros restauracionismos, y sugerir una precaria taxonomía.

El *primer* grupo de filósofos (y conviene el énfasis existencial) que han intentado hacer andar a la metafísica, después de la crítica kantiana, pero también avisados de la crítica empirista radical puesta a punto por el positivismo lógico en alianza no tanto con la ciencia, cuanto con una determinada filosofía de la ciencia, se caracteriza por una puesta a punto de la problemática gnoseológica hecha posible por un conocimiento, más o menos de primera mano, de la ciencia físico-matemática postnewtoniana. Cabría llamar *metafísica científica*, y a pesar del riesgo de que para muchos oídos esa expresión sea una pura contradicción a lo que hacen estos filósofos. Pero habría dos razones para ese nombre: el contacto directo con el trabajo de la ciencia, e incluso, en algunos casos, que parte del tiempo profesional este metafísico lo dedique a la ciencia, por un lado; y por otro lado, una fidelidad básica a la vocación intelectualista de la filosofía, indiscutible desde Platón a Hegel, al ideal de ningún modo destronado de la «filosofía como ciencia», el ideal de la filosofía como saber, y no «poesía», o «ensayismo». Nombres prestigiosos y significativos de esa tradición serían los de Bergson, Russell, Whitehead. Los dos últimos son un buen ejemplo de metafísicos que eran al mismo tiempo científicos en el sentido de cultivadores de alguna ciencia categorial (la matemática y la lógica matemática en el caso). Pero ya también de Bergson no podría dejar de recordarse que su conocimiento de la biología estaba en el nivel de la vanguardia de esa ciencia en su tiempo[49].

Un *segundo* grupo de protofilósofos sería el formado por los herederos más activos del gran capital teorético que significa la fenomenología husserliana. La casi siempre firme resistencia de Husserl a la metafísica y a su nombre, la insistencia en la cientificidad filosófica de la fenomenología, debe tenerse en cuenta. Y de nuevo nos encontramos con una instancia en que se advierte la relevancia de la disputa por los nombres. Tan frívolo, y además del mismo género de

49. En España, cabría subrayar los meritorios trabajos, creo que no muy violentamente encuadrables en esta «metafísica científica», de L. Peña. Cf. *Hallazgos filosóficos*, cit.

frivolidad, es secundarizar en sede filosófica el problema de la traducción, como relativizar el alcance de las disputas sobre los nombres. Después de Husserl, y sus grandes primeros discípulos (como Adolf Reinach), esa escuela fenomenológica —ese taller lo llamó una vez Lévinas en alusión a la materialidad concreta y a la responsabilidad común típicas del «verdadero» trabajo fenomenológico— sigue estando más viva de lo que pueden sospechar aquellos que ponen la etiqueta «filosofías de la consciencia» a las que no acatan el formalismo dogmático del *linguistic turn*. Además de un cierto Lévinas, no sólo del primer Lévinas, la fenomenología como filosofía primera, que interpela el sentido del ser en relación con la problemática de la constitución genética, con el «cuerpo trascendental» (García Baró), y con la desformalización del tiempo, puede seguirse en su movimiento más irruptivo en las obras de Jan Patocka, Michel Henry, Jean Luc Marion y otros[50].

Un *tercer* grupo de filósofos aparentemente capaces de dar a luz retoños hodiernos de la metafísica especulativa son, o serían, si el encuadre no es demasiado coercitivo, el configurado en torno a una especie de *zurück zu Schelling*, una apelación que se esfuerza en no ser meramente restauracionista, y que habla en varios idiomas filosóficos. El importante libro de Eugenio Trías *La edad del espíritu* permitiría descifrar los supuestos y la «gramática especulativa» de uno de los idiomas[51]. Un segundo ejemplo, cuyas afinidades y cuyas distancias con el anterior habría que examinar: el de Massimo Cacciari, en especial en su bellísimo libro *Dell'Inizio*[52].

En fin, una *cuarta* posición filosófica que reivindica el derecho y más «realistamente» y hasta políticamente el *lugar* efectivo del ejercicio de la filosofía como un saber no absorbible por las ciencias categoriales, es la representada por el materialismo filosófico de la teoría del cierre categorial, al que algunas observaciones se han venido ha-

50. Recordamos de nuevo la aportación española a esa renovación de la metafísica desde la fenomenología, en especial, la de M. García Baró, *Vida y mundo*, cit.

51. Intentamos en otro lugar un desciframiento de lo que sería quizá el centro especulativo de esta nueva invención de la filosofía especulativa, el denso y comprometido capítulo sobre «la consumación simbólica» que da la clave de la nueva fenomenología del espíritu requerida por la herencia religiosa y mística vehiculada entre otros por el último Schelling. Cf. E. Trías, *La edad del espíritu*, cit., pp. 341-417.

52. Adelphi, Milano, 1990. Pero esa profunda renovación de los tópicos de la cristología especulativa y mística no podrá seguirse sin previo paso por los textos, de formato digamos más «crítico», incluidos en *Icone della Legge*, Adelphi, Milán, 1985. En el contexto de la filosofía italiana se recordará igualmente el nombre de Roberto Esposito. En especial remitimos a los capítulos más «metafísicos» de su *Nove pensieri sulla politica* (trad. de P. Peñalver, *Confines de la política*, Trotta, Madrid, 1990).

ciendo en nuestra andanza. Una de las observaciones del caso concernía justamente al rechazo virulento de la metafísica por parte de ese cuerpo teórico (digamos: el cuerpo del materialismo filosófico no tolera, en un sentido cuasi-corporalista del término «tolerar», la metafísica). Fácilmente adivinable, por eso, la resistencia que opondría el Escoliarca de la Escuela de Oviedo a que esa gnoseología materialista, y a pesar de sus vastas complicidades con trozos esenciales de la tradición intelectual inaugurada por la teoría de las ideas de Platón, pudiese ponerse en alguna relación de yuxtaposición con las metafísicas más o menos epigenéticas que estamos ahora considerando. El asunto de los nombres resurge, pues, aquí, con toda su virulencia, y su carácter rigurosamente irreductible a convención arbitral. No podemos entrar en un análisis adecuado de este litigio, en cualquier caso «no-contorneable». Digamos tan sólo de momento que el rasgo «sin metafísica» de la gnoseología materialista no se parece en nada al dogmático descrédito de la metafísica que hemos visto en los sedicentes pensamientos post-metafísicos. No en último lugar porque la resistencia ante la metafísica del materialismo filosófico requiere medirse con el problema kantiano (y desfigurado por la endeblez teorética de Popper) de la demarcación entre la ciencia y la metafísica. Y a ello se añade, o más bien, con ello se relaciona que el materialismo filosófico denuncie como específicamente «metafísicos» aquellos discursos que creean poder ahorrarse el trabajo de esa clarificación de límites en la estructuración del saber. Una forma típica de la metafísica sería la secundarización expresa de esa distinción. Y, por ejemplo, el dogma quineano, continuación del ideal carnapiano de la ciencia unificada, y según el cual la filosofía debe prescindir de la distinción entre filosofía y ciencia, para acogerse a un global conocimiento que utilizaría todas las herramientas a su alcance, sería un ejemplo claro de la compatibilidad entre el empirismo extremo y la permanencia en el campo metafísico. Y una prueba empírica de esto es el carácter finalmente diletante (no digamos que del todo ininteresante) de las «aportaciones» del lógico americano al conocimiento del funcionamiento de las lenguas[53].

53. Quizá la «representación» más complexiva de la filosofía materialista, y muy esforzadamente consciente de su rechazo de la forma «especulativa» de la metafísica, esté en el gran opúsculo, si se me permite el oxímoron: G. Bueno, *Materia*, Pentalfa, Oviedo, 1990.

6. *Argumentos de alteridad, o el giro heterológico en filosofía primera*

> *«Pour ce qui "commence" alors, "au delá" du savoir absolu, des pensées* inouïes *sont reclamées qui se cherchent à travers la mémoire des vieux signes.»*
> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 115.

Hace ya más de treinta años que el libro quizá más novedosamente germinal de Jacques Derrida (me refiero a *La voz y el fenómeno*, 1967) precisaba con notabilísima claridad y distinción, no quita que sin concesiones a las entendederas beocias del universitario corriente, la de todas formas complejísima economía del cierre del saber absoluto y la apertura de, quizá, un nuevo pensar. A ese sitio inevitablemente en parte metafísico de la metafísica como ontoteología en crisis empezábamos acercándonos aquí. Lo hacíamos, mediante un léxico y una retórica arriesgadamente regresivas, apelando a una dialéctica no especulativa de destrucción e invención. Y ya ahí debió advertirse nuestra inquietud —que legítimamente alguien podrá calificar como «metafísica»—: la potencia epocal de los nihilismos no podría anular sin más la posibilidad, precisamente imborrable al menos como posibilidad, de una nueva figura de la *proté philosophia*. Sin complicidad alguna con la autoconciencia feliz del gesto de recuperación, y el tono religioso de la *philosophia perennis*. Más bien en expresa y *tonal* diferencia respecto a toda nostalgia de los tiempos en que la ontoteología presidía como *sofía* o como *sapientia*, el orden entero del saber. A decir verdad, desde Platón el ejercicio de la filosofía ha sido enfáticamente crítico frente a los ideales de la sabiduría. O ésta habrá sido desde siempre para la filosofía retoño incultivable de un arcaísmo. De manera que en parte la nueva figura buscada de una nueva filosofía primera repetiría el gesto radicalmente criticista de la filosofía de siempre. Pero la de ahora, la que hoy se reclama y se busca en mil signos del tiempo, tendría que dar un paso más en su inequívoco desamarrarse de todo dogmatismo. De todo: no sólo, pues, del generado en el logocentrismo doctrinario de la metafísica aristotélico-wolffiana y sus diferentes variantes. La buscada filosofía primera —a cuya búsqueda una filosofía sólo podría renunciar a costa de renunciar a sí misma[54]— tendría que estar reflexionadamente libre de los dogma-

54. Podría recordarse aquí el vistoso fenómeno socio-cultural del neopragmatismo americano vehiculado por el brillante discurso democraticista de Richard Rorty. Ese discurso comporta justamente una renuncia formal a toda «filosofía primera». No es éste el indicio menor de que la *social hope*, propuesta por Rorty para trasegar oca-

tismos inherentes al dualismo de los diversos criticismos de filiación kantiana. Y desde luego emancipada igualmente de los dogmatismos lingüisticistas, expresamente logocéntricos y laliocéntricos, que se acumulan profusamente a raíz del alabado *linguistic turn*, y a los que en lo anterior nos hemos referido con alguna menor caridad de lo habitual en estos parajes[55]. Si el recorrido anterior a través de algunas respuestas significativas a la situación diagnosticada casi unánimamente en la filosofía contemporánea como quiebra pura y simple, y definitiva según todos los indicios, de la razón metafísica, no ha errado completamente, se impone volver ahora al principio de nuestro discurso. Los diagnósticos corrientes o que más han circulado en la filosofía universitaria de la dicha «quiebra» habrían sido radicalmente insuficientes para medirse con la cosa, para pisar el «sitio» en que se decide, se está decidiendo, el destino de lo metafísico en la civilización tardomoderna, la civilización tecnológica en un sentido en que ninguna sociedad histórica lo ha sido hasta ahora. Justo el sólito despiste acerca del nivel en que hay que interpretar nuestra época como la época de la técnica (quizá la única contribución científica indiscutible del segundo Heidegger), es un signo inequívoco de las limitaciones de pensamiento que afectan a quienes recurren a categorías completamente tradicionales («finitismo», «historicidad», «crisis», «metáforas», «retórica de la comunicación de los supuestos de la comunicación», etc.) cuando pretenden pensar «el fin de la metafísica». Hemos venido marcando, con algún suplemento de polemismo, que la cosa misma pedía, por lo demás, el *contraste* entre esas interpretaciones tradicionalistas de los apuros o las aporías de la tradición metafísica *y* los trabajos críticos de una desconstrucción que en sus usos y ejercicios más eficaces recurren constantemente a las ciencias (no sólo a la lingüística). A título de conclusión intentamos ahora poner de relieve en términos «positivos», o afirmativos, lo que los trabajos desconstructivos más inteligentes dejan pensar, obligan más bien a pensar, en relación con la mentada posibilidad de una nueva manera de

sionalmente irónicamente con las contingencias de nuestro mundo en sustitución de las pretensiones universalistas de una razón heredera de la metafísica o «platonismo», está a años luz de lo que la desconstrucción de Derrida, deja pensar, obliga a pensar. Y habría que acercarse con mucha suspicacia a la busca rortiana de una complicidad simpatética entre su propio democratismo afectivo y las tesis de un Derrida interpretado alegremente como «romántico idealista», y hasta como «culminación del emersonismo europeo» (J. Niznik y J. T. Sanders, *Debate sobre la situación de la filosofía*, Cátedra, Madrid, pp. 45 s.).

55. Pero el asunto del *tono* no debería, creemos, considerarse tema menor de la experiencia filosófica. Y el tono de respeto ecléctico a la pluralidad de ontologías y hasta de mundos es específicamente contrario de la filosofía, quizá.

pensar en la «filosofía primera». Novedad que puede ya adelantarse que no podría dejar intacto el sentido de «primera» en ese sintagma.

La hipótesis de lectura que permitiría un rendimiento protofilosófico de la lectura del *corpus* de Derrida y de algunos de sus discípulos podría formularse tentativamente así: los movimientos de desconstrucción conspiran finalmente, a veces en una forma profundamente inconsciente, con la agitación heterológica, con una novedosa economía de lo Mismo y lo Otro.

Esa agitación heterológica, puesta en escena con excepcional rigor filosófico en las obras básicas de Emmanuel Lévinas[56], marca verdaderamente un giro en el debate filosófico contemporáneo. La hipótesis heterológica obliga, en concreto, y por mantenernos fieles a los «términos» de este trabajo, a replantear el problema del nombre de la metafísica, el nombre *metafísica*. Ésta designaría, en la escritura sin desmayo de Lévinas, el discurso de lo Otro; pero también el discurso del otro, y el discurso dirigido al otro, en el marco de una interpretación de la relación social que desborda o más bien destituye el mito contractualista que opera en la mayor parte de las teorías de la intersubjetividad y de la comunicación. Esa reivindicación novedosa de la vieja palabra metafísica adquiere su pleno sentido a través del contraste con el nombre ontología. Ésta, como ella misma dice, significa el discurso que dice el ser. Pero la mirada levinasiana al cuerpo ontológico efectivamente histórico, y a su intención genuina, desenmascara la aparente neutralidad teorética de ese discurso del ser. La ontología, o el primado de la ontología sobre la metafísica, significaría el primado de la experiencia del ser sobre la relación social con *alter*. En contra del refrán: *de nominibus, disputandum*.

En términos de historia de las ideas y de los nombres propios, la hipótesis apuntada de una relación relevante entre la desconstrucción y esta reivindicación de una metafísica (en buena parte por inventar: no deducible, desde luego, sin más del ancestro griego y greco-cristiano) apunta al problema de las complejas relaciones de afinidades electivas y de discordias abismales entre la heterología digamos judaizante de Emmanuel Lévinas, y esta otra heterología a-tea del judío argelino, difícilmente fiel a una pluralidad de civilizaciones, internas, aproximadamente incluibles en el llamado Occidente, y externas a éste.

56. E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhof, Den Haag, 1960 (la traducción española de Guillot en Sígueme requeriría una revisión en demasiados lugares); *Autrement qu'être ou au delá de l'essence*, Nijhof, Den Haag, 1974 (trad. de A. Pintor Ramos, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995). Me permito remitir a mi estudio sobre la metafísica hiperbólica de Lévinas: *Argumento de alteridad*, Caparrós, Madrid, 2001.

Vale la pena ahuyentar como inoperante un esquema al que muchos recurren, sin embargo, para «orientarse» precipitadamente y acaso consoladoramente en la diferencia entre las dos heterologías. En efecto, no aclara nada, más allá de un fácil y engañoso didactismo, asignar a Lévinas el sambenito (y empleo la expresión *pour cause*) de «heterólogo infinitista», y proclamar a Derrida en cambio «heterólogo finitista», finitista y más «moderno». Y es que de un lado, el cuasi «nombre divino» que resulta ser la idea de infinito en la escritura de Lévinas es más que nada un concepto operatorio, no un concepto temático (por recordar la distinción clásica de Fink). Y por otro lado, un análisis de la sintaxis retadora de las frases relevantes de Derrida sobre el tema finito/infinito (en especial lo que hemos llamado alguna vez *cum mica salis* la proposición especulativa del pensamiento de Derrida: *la differance infinie est finie*, al final de *La voz y el fenómeno*) a lo que invita es a justo desconstruir la diferencia sólida o hipostatizada entre lo finito y lo infinito.

Una complicidad técnico-filosófica entre estas dos heterologías debe aquí subrayarse en cualquier caso para abordar este litigio, porque desde luego es litigio, por mucha verdadera «amistad» que uno pueda encontrar en los vínculos abiertos y en las complicidades menos patentes entre estos dos cuerpos de pensamiento. En las dos heterologías es irreductible el trabajo crítico de heredar renovadamente la renovación de la cuestión del tiempo inscrita en los escritos de Husserl. La desformalización del concepto de tiempo es parte importante de los dos programas protofilosóficos cuyo perfil general al menos intentamos determinar ahora. El *alter* de la relación social es indisociable, para el lituano como para el argelino, de la compleja relación auto-hetero-afectiva de un psiquismo o de un cuerpo-conmanos[57], que Husserl tuvo la debilidad de llamar muchas veces «cons-

57. El último Derrida viene insistiendo en la importancia de la cuestión de la mano, y del enigma del «tocar». Cf. espec. J. Derrida, *Le toucher, Jean Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2001. Ese libro reclama por otro lado una lectura determinada por el hilo del tema «desconstrucción y cristianismo». Irrumpe ahí un cierto encarnizamiento de un cierto Derrida con el tema crístico de la encarnación, que de otro modo, había sido ya tratado largamente, en combate con la cristología especulativa, en *Glas* (Galilée, Paris, 1974). Contextos acaso para una lectura no sometida de ese tema crístico y cristológico en el Derrida más seguidor del anticristianismo de Freud, y que intentamos tener en cuenta en otro lugar, serían: una reconsideración de la potencia indesconstructible de los pasos más eucarísticos y «encarnacionistas» del platonismo cristiano de Simone Weil; y, desde Sefarad, una interpretación avisada de la profunda inquietud heterológica *y* «encarnacionista», de *El Cristo de Velázquez* de Miguel de Unamuno. En otra perspectiva, se recordará también el libro de M. Henry, *La encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001.

ciencia». Que tuvo esa debilidad idealista, sí, pero no le impidió adentrarse en los ignotos para la filosofía hasta aquí ámbitos de la fenomenología genetista y material.

Pero la complicidad digamos fenomenológica entre Derrida y Lévinas se rompe cuando el segundo abiertamente «platoniza» (en la estela de Simone Weil, quizá *à son insu*) y tras negar formalmente la posibilidad de toda teo-logía como condenada a la idolatría, habla de *Dieu qui vient à l'idée*[58]. Allí donde en cambio Derrida apela a las responsabilidades, pensativas y políticas, de una indeclinable indecidibilidad.

De la cual indecidibilidad no podrá nunca decirse, como es el caso en tantas de las «críticas» habituales a Derrida, que es un refugio en el escepticismo, o incluso en una nueva figura de la teología negativa. Si hay algo empíricamente probable a propósito de Derrida es que *habla*, que escribe, y comprometidamente, y tanto en los temas de la «filosofía primera» como en los de la «filosofía política», sin que quepa que se excluya una convergencia entre estas dos disciplinas. Desde luego tan protofilosófico como filosófico-político es el tema de la técnica. Una política responsable no podría tratar ese tema sin estar avisada de su contexto ontológico determinante.

Frente a la confianza levinasiana en el Bien, en una manera de hablar en la que Dios viene a la idea, no puede uno dejar de notar la probidad intelectual de Derrida, su bella negativa a la confesión, que tanto se parece sin embargo, como él mismo no ha querido dejar de subrayar, a las *Confesiones* de san Agustín[59]. Pero su negativa a confesar es abiertamente martirial, es una resistencia a toda opresión del pensamiento. Y que no recurre al misticismo simplicísimo del silencio. Por volver, y terminar, a *La voz y el fenómeno,* (por lo demás un texto que no ha sido, creo, pensado en todas sus posibilidades), el dictamen o la resolución protofilosófica que allí se expone (que hay que pensar la presencia desde la diferencia y no la diferencia desde la presencia), remite, por un lado, ciertamente al *laberinto*, a una cierta imposibilidad de distinguir entre la palabra y el eco, entre la percepción y el delirio: a un encierro de Narciso, a una consciencia hiperbólica del tautologismo del logocentrismo. El cual sólo podría «salir» mediante el imaginario vuelo icárico, mediante la irresponsable fábrica de trascendencias sustitutivas.

58. Un motivo que no se encierra por cierto en un título, en un libro, que irrumpe más bien recurrentemente en toda la escritura de Lévinas. Pero de todas formas hay que remitir a *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid, 1995.

59. Cf. J. Derrida y G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991 (trad. cast. de M. L. Rodríguez Tapia, en Cátedra, Madrid, 1994).

Pero junto a ese motivo de lucidez extrema, quasi-inhabitable, del ser-en-el-laberinto, del psiquismo separado, las páginas últimas de *La voz y el fenómeno* dejan oír, obligan a oír un discreto pero implacable *il faut*. Se «reclaman» pensamientos «inauditos». «Para lo que entonces "empieza", "más allá" del saber absoluto, se reclaman pensamientos *inauditos* que se buscan a través de la memoria de los viejos signos.»

Y en efecto, una parcial pero efectiva realización de ese programa, muy borgiano a su manera, es lo que cabe encontrar en la heterogénea, ya casi inabarcable, «obra» de Derrida. Si es que, insólitamente en nuestros parajes, se está dispuesto efectivamente a leerla. En ella cabe encontrar, sí, pensamientos inauditos, en especial sobre el ser, la verdad, las lenguas, el don, el perdón, el mal, la responsabilidad, la justicia, la soberanía. Pensamientos que se buscan, si se me permite la paradoja de una inversión del encontrar y el buscar, en un plano insistimos que protofilosófico pero con un nuevo rigor intelectual. Y a través de una relectura de los viejos textos venerables, o no tanto, de la metafísica, y de otros, que no deja nada intacto, ningún concepto.

PARTICULARES Y UNIVERSALES

Gonzalo Rodríguez-Pereyra

1. La metafísica, después de años de ser relegada por las corrientes dominantes en la filosofía anglosajona del siglo XX, ha logrado retornar al centro de la escena. Y uno de los temas y problemas con los que volvió al centro de la escena es uno de los más antiguos de la metafísica, el de los universales. Desde que David Armstrong publicó sus dos volúmenes sobre este tema en 1978, el problema de los universales ha sido uno de los más discutidos en metafísica.

Otro de los temas muy debatidos en la metafísica contemporánea tiene que ver con la naturaleza de los particulares: ¿son simplemente haces de propiedades, o están compuestos por elementos adicionales a sus propiedades?

En este trabajo me ocuparé del problema de los universales. En la próxima sección discutiré brevemente la naturaleza del problema de los universales. Luego describiré brevemente las tres soluciones más importantes a este problema y las compararé con tres parámetros. Mi veredicto, respecto de los universales, será negativo. El nominalismo de semejanzas, una teoría según la cual no hay universales, es la mejor solución al problema de los universales.

En la sección tercera pasaré al tema de si los particulares son haces de propiedades, que estará relacionado con el tema del problema de los universales pues éste es, como veremos en la sección siguiente, un problema acerca de las propiedades de los particulares. En la sección tercera compararé la teoría del Haz con la teoría del Substrato y trataré de mostrar de qué manera la teoría del Haz puede contestar satisfactoriamente la objeción de que lleva a una versión falsa del Principio de Identidad de los Indiscernibles. La cuarta sección es la conclusión del trabajo, donde argumento que el éxito de la teoría del

Haz frente al problema que representa el Principio de Identidad de los Indiscernibles no constituye una reivindicación de los universales. Aun si la teoría del Haz logra responder a la objeción a partir del Principio de Identidad de los Indiscernibles, el nominalismo de semejanzas sigue siendo la solución más satisfactoria al problema de los universales.

2. ¿Qué son, entonces, los universales? Antes de contestar esta pregunta, debemos contestar esta otra: ¿qué es el problema de los universales? Y lo primero que hay que decir es que el así llamado «problema de los universales» no es un problema acerca de los universales. Es, por el contrario, un problema acerca de las propiedades. Los universales, aunque presentan muchos problemas por sí mismos, son una solución al así llamado «problema de los universales». Aunque creo que el título «problema de los universales» no es apropiado, continuaré usándolo para no romper con la tradición.

¿En qué consiste, entonces, este problema? Como dije, es un problema acerca de las propiedades de los particulares. Por «particular» entenderé cosas individuales concretas, físicas o no, tales como estrellas, manzanas, gente, ángeles, átomos, caballos, mentes, etcétera.

Es común entender por propiedad aquello que corresponde a un predicado. Pero no es éste el sentido que la palabra ha de tener en el contexto del problema de los universales. Sólo aquellos predicados que tienen que ver con la semejanza de los particulares, con sus poderes causales, sólo aquellos que sirven para dar una descripción completa y no redundante de los particulares expresan propiedades. Usando la terminología de David Lewis (1986, 59-63), podemos decir que las propiedades a las que el problema de los universales se refiere son las que él llama «propiedades naturales» o «propiedades escasas», no las que llama «propiedades abundantes». Lo mejor es dar un ejemplo: tal como yo usaré el término en este artículo, los predicados «rojo o negro», «blanco y cuadrado» y «tal que 7 es un número primo» no expresan propiedades, mientras que los predicados «rojo», «negro», «rígido», «de número atómico 79» sí expresan propiedades.

Considérese el predicado disyuntivo «rojo o negro»: no tiene nada que ver con las semejanzas entre los particulares, pues el que dos particulares sean rojos o negros no los hace más semejantes que si ambos son cuadrados o redondos. Pero si dos particulares son rojos, o son negros, entonces sí son semejantes. El predicado disyuntivo tampoco tiene que ver con los poderes causales de un particular. Si un particular es rojo o negro, entonces sus poderes causales son los de ser rojo si es rojo, o los de ser negro si es negro. Finalmente, cuando

describimos un particular rojo, o uno negro, decir que es rojo o negro es redundante si también decimos que es rojo, o que es negro, y es incompleto si no decimos que es rojo, o que es negro. Consideraciones semejantes valen para los otros ejemplos, «blanco y cuadrado» y «tal que 7 es un numero primo». Pero predicados como «rojo», «negro», «rígido», «de numero atómico 79» sí expresan propiedades, pues tienen que ver con las semejanzas de los particulares, sus poderes causales, y sirven para dar una descripción completa y no redundante de un particular.

Es importante enfatizar que tal como usaré los términos en este trabajo, decir que hay predicados que expresan propiedades no me compromete con la idea de que hay ciertas entidades, con ciertas características, que son llamadas «propiedades». Mas, precisamente, lo que quiero decir es que aun en un mundo en el que hubiese sólo particulares, algunos predicados expresarían propiedades en el sentido en que yo uso esta expresión. Que ciertos predicados expresen propiedades no implica la existencia de ninguna entidad distinta de un particular. Pues con «propiedad» no significo ningún tipo de entidad, sino aquello que hace que los particulares blancos sean blancos, aquello que hace que los particulares rojos sean rojos, los particulares cuadrados sean cuadrados, etc. Pero aquello que hace a los particulares blancos blancos no necesita ser entidad alguna; como veremos luego, hay teorías para las cuales lo que hace a un particular blanco blanco es simplemente que este particular se asemeja a otros particulares; pero que un particular se asemeje a otros particulares no implica la existencia de ninguna entidad distinta de los particulares en cuestión.

El problema de los universales, tal como yo lo entiendo, consiste en encontrar los fundamentos de verdad (*truthmakers*) de una atribución verdadera de propiedad[1]. Por ejemplo, la manzana es roja. ¿En virtud de qué es verdad que la manzana es roja? En virtud de que tiene la propiedad de ser roja, por supuesto. Pero dada la manera en que estamos usando la palabra «propiedad» esta respuesta no es útil. Pues la propiedad de ser roja es precisamente aquello en virtud de lo cual la manzana es roja. ¿Qué es aquello en virtud de lo cual la manzana es roja? Una respuesta posible es que la manzana es roja en virtud de un universal. Pero consideremos las tres respuestas más importantes a esta pregunta[2]:

1. Es controvertido que el problema de los universales tenga como objeto los fundamentos de verdad de las atribuciones de propiedad a los particulares. Yo defiendo esta idea en mi (2002).

2. Armstrong (1978) considera cinco teorías más. Por razones de espacio, cosi-

2.1. *Teoría de Universales* (TU). Según esta teoría, una propiedad es un universal. Un universal, contrariamente a un particular, es una entidad que puede estar *enteramente* en varios lugares a la vez. Los particulares, en cambio, no pueden estar enteramente en más de un lugar. Un particular sólo puede estar parcialmente en más de un lugar a la vez; es decir, un particular, digamos una ciudad, puede estar aquí y allá sólo si una de sus partes está aquí y otra allá, sólo si una de sus casas está aquí y otra allá. Pero las propiedades, de acuerdo a esta teoría, no son particulares, sino universales. Imaginemos dos manzanas rojas. Una está aquí y la otra está allá. Pero su rojez, la propiedad de ser roja que ambas comparten, está enteramente tanto aquí como allá, está tanto donde está la primer manzana como donde está la segunda. *Toda* la propiedad de ser roja está donde está la primera manzana y toda ella está donde está la segunda.

La diferencia entre un particular y un universal es entonces que estos últimos, a diferencia de los primeros, pueden ocupar enteramente más de un lugar a la vez. Como según TU las propiedades son universales, que un particular tenga una propiedad significa que el particular en cuestión instancia el universal en cuestión. Así, la manzana instancia el universal rojo, y también instancia el universal dulce, el universal redondo, etc. Y es en virtud de instanciar estos universales por lo que la manzana es roja, dulce y redonda. Y por lo tanto es en virtud de instanciar estos universales por lo que la manzana se asemeja a otros particulares (por ejemplo, a otros particulares rojos, dulces, redondos, etc.).

De acuerdo a TU, es literalmente verdadero que los particulares tienen propiedades en común. Cuando dos manzanas son rojas entonces hay literalmente una misma entidad que es común a ambas, a saber, el universal de ser rojo que ambas instancian y que está enteramente presente en ambas manzanas. La semejanza de los particulares deriva de la identidad de los universales que instancian.

2.2. *Teoría de Tropos* (TT). La idea de que hay universales es una idea que atrae a muchos pero que disgusta a una cantidad aún mayor de filósofos, al menos hoy en día. Pero si no hay universales, ¿qué son las propiedades? Dado que la distinción universal/particular parece ser exhaustiva, no queda otra opción que hacer a las propiedades particulares. Esto es lo que hace TT, según la cual las propiedades son

derará sólo tres; es generalmente aceptado que las tres que discuto en el texto son las más importantes.

particulares que reciben el nombre de «tropos»[3]. La propiedad de ser roja que tiene la manzana no es un universal, es un tropo y por lo tanto un particular.

Como el tropo es un particular, no puede estar enteramente en más de un lugar a la vez. Así, si tenemos dos manzanas rojas, tenemos dos tropos rojos, uno en cada manzana. Pensemos en una situación en la que hay dos manzanas rojas y abstraigamos sus otras propiedades. En esta situación, según TU, hay tres entidades: las dos manzanas y el universal de ser rojo. Pero según TT, hay cuatro entidades en nuestra situación: las dos manzanas y los dos tropos rojos.

Lo que hace a una manzana roja es poseer un tropo rojo; de manera semejante lo que hace a una manzana dulce es poseer un tropo dulce, y lo que la hace redonda es poseer un tropo redondo, etc. En general, según esta teoría, un particular tiene las propiedades que tiene en virtud de tener ciertos tropos.

Pero si los tropos de las manzanas son numéricamente distintos, entonces no hay ninguna entidad que sea literalmente común a ambas manzanas y que esté presente en ambas manzanas. Pero si esto es así, ¿no se sigue que las manzanas no son similares, que no se asemejan en absoluto? Afortunadamente para TT, esto no se sigue. Pero entonces, ¿en qué se basa la semejanza de las manzanas y otros particulares? Según TT, las manzanas se asemejan porque tienen tropos semejantes. El tropo rojo de una de las manzanas es semejante al tropo rojo de la otra; y esta semejanza de los tropos es lo que funda la semejanza de las manzanas. En esta teoría la semejanza de las manzanas deriva de una semejanza anterior, la de sus tropos. Y la semejanza de los tropos es última; no deriva de ninguna semejanza anterior ni de que ellos instancien un mismo universal.

2.3. *Nominalismo de semejanzas* (NS). Esta teoría, al igual que las dos anteriores, niega la existencia de universales y sostiene que todas las cosas que existen son particulares. Según esta teoría, lo que hace que un particular tenga una propiedad es que ese particular se asemeje a otros particulares. Por ejemplo, lo que hace que una manzana sea roja es que se asemeja a otros particulares, a saber, a los otros particulares rojos, y lo que hace que la manzana sea redonda es que se asemeja a otros particulares, a saber, a los otros particulares redondos. La manzana es roja en virtud de su semejanza con los otros particulares rojos y redonda en virtud de su semejanza con los otros particulares redondos.

3. Los tropos son llamados de varias otras maneras, entre ellas: «modos», «particulares abstractos», «universales concretos», «propiedades particularizadas».

Es importante advertir la diferencia entre NS y TT. Para TT las propiedades son entidades: tropos. Pero NS niega que las propiedades sean entidades. Esta diferencia se aprecia mejor volviendo a la situación en la que hay dos manzanas rojas y abstraemos de las otras propiedades de las manzanas. Dado que para TT hay cuatro entidades en dicha situación, hay allí más entidades que manzanas. Pero para NS las únicas entidades en dicha situación son las dos manzanas. No hay nada aparte de las manzanas. Sin duda las manzanas son rojas, pero no lo son en virtud de otras entidades (tropos), son rojas tan sólo en virtud de que se asemejan.

¿Pero no es esta semejanza una entidad adicional a las manzanas? Si lo fuera, NS tendría problemas, como ya fue advertido por Russell (1994) cuando sugirió que una teoría como NS conducía a un regreso al infinito. Pero el nominalista de semejanzas no tiene por qué admitir que la semejanza sea una entidad adicional. Los particulares se asemejan, y esto no produce ninguna entidad adicional; la semejanza de los particulares es un hecho último y bruto, no reducible a hechos más básicos acerca de los particulares. En este sentido NS se asemeja a TT, pues en ésta también hay una semejanza que es última y no derivada. La diferencia es, por supuesto, que en el caso de TT esta semejanza última es una semejanza de tropos, mientras que en el caso NS consiste en una semejanza entre particulares tales como manzanas, estrellas, personas, átomos y plantas.

Estas tres teorías se enfrentan a problemas y dificultades importantísimos[4]. Por razones de espacio no puedo entra en el detalle de esos problemas. Baste señalar que pienso que todos esos problemas pueden ser resueltos de maneras más o menos aceptables, y que las tres teorías pueden ser desarrolladas en una forma más o menos coherente. Pero entonces, ¿cómo elegir entre estas teorías? Comparándolas bajo diversos parámetros y eligiendo aquella que satisface más parámetros de mejor manera. Pienso que los parámetros más importantes para comparar las tres teorías en cuestión son los siguientes:

— Coherencia interna.
— Economía ontológica.
— Economía de entidades *ad hoc*.

4. TU, TT y NS son defendidas en Armstrong (1978, 1989, 1997), Campbell (1990) y Rodríguez-Pereyra (2002), respectivamente. Cada una de estas tres obras muestra cómo la teoría allí defendida puede sortear las numerosas dificultades y problemas a los que se enfrentan.

Como ya dije, creo que las tres teorías son coherentes. ¿Hay alguna que sea más económica? Una teoría es ontológicamente económica cuando postula relativamente pocos tipos de entidades. Como muchos otros, creo que la economía ontólogica es una virtud teórica, pero en este trabajo me contentaré con asumir esta idea sin ponerla en discusión[5]. Es claro que TU es la menos económica, ya que postula dos tipos de cosas: particulares y universales. TT y NS postulan sólo particulares y ésta es una razón para preferir estas teorías a TU.

Pero esto no significa que NS y TT sean iguales en cuanto a economía ontológica. Porque aunque ambos postulan sólo particulares, TT postula dos tipos de particulares, los tropos y los particulares que poseen tropos, mientras que NS postula sólo un tipo de particulares. Medidas por la vara de la economía ontológica NS es la mejor teoría.

Efectuar economía ontológica consiste en reducir el número de tipos de entidades postuladas por la teoría. Efectuar economía de entidades *ad hoc* consiste en reducir el número de (tipos de) entidades *ad hoc*. Por una entidad *ad hoc* entiendo una entidad tal que la única o principal razón para creer en ella es que cumple cierto rol teórico, es decir, que ayuda a explicar cierto fenómeno o ayuda a solucionar cierto problema. La economía de entidades *ad hoc* es una virtud teórica. Pues creer en una teoría es en parte creer en su ontología. Entonces, cuán creíble es una teoría depende de cuán creíble es su ontología. Si tenemos entonces una teoría T y una teoría U tales que T no postula entidades *ad hoc* y U sí las postula, entonces, *ceteris paribus*, T es más creíble que U. Pues en este caso la ontología de T tiene una credibilidad independiente de la cual la ontología de U carece. La ontología *ad hoc* de U es creíble sólo en la medida en que U misma es creíble. En el caso de U la credibilidad es transmitida desde la teoría como un todo (incluyendo la ontología de la teoría) a una de sus partes, a saber, su ontología. T también transmite credibilidad a su ontología, pero en este caso se trata de reforzar la creibilidad de la ontología de T, pues la ontología de T tiene una credibilidad independiente de la de T. De manera que es T, pero no U, la teoría que gana credibilidad a partir de su ontología. En general, entonces, que una teoría no postule entidades *ad hoc* constituye una razón para elegirla frente a teorías que sí las postulen.

Los universales y los tropos son entidades *ad hoc*, mientras que los particulares del NS no lo son. Ciertamente la principal razón para creer que hay universales es que forman parte de una teoría acerca de

5. En mi (2002, cap. 12) defiendo la idea de que la economía ontológica es una virtud teórica.

las propiedades de los particulares. En otras palabras, la principal razón para creer en universales es que forman parte de una solución al problema de los universales. Lo mismo vale para los tropos, pues la principal razón para creer en ellos es que forman parte de una solución al problema de los universales, ya que los tropos son presentados como lo que las propiedades son y sirven para explicar en qué consiste que un particular posea una propiedad. Pero los particulares, como las manzanas, estrellas, personas, átomos y plantas, son otra cosa. Pues la principal razón para creer en ellos no es que solucionen o ayuden a solucionar el problema de los universales.

Alguien podría señalar que toda creencia es, en alguna medida, teórica, y que por lo tanto nuestra creencia en particulares también lo es. No estoy muy convencido de que así sea, pero lo importante aquí es notar que aunque así fuera, la razón para creer en los particulares no es que ayuden a solucionar el *problema de los universales*. Por el contrario, la existencia de los particulares es presupuesta por el problema de los universales, ya que este problema consiste en explicar qué hace verdadero atribuir ciertas propiedades a ciertos particulares. Entonces aun si los particulares fueran en alguna medida *ad hoc*, serían menos *ad hoc* que los universales y los tropos, ya que la razón para creer en universales y tropos presupone la existencia de particulares.

Un defensor de TU o de TT podría objetar que el problema de los universales presupone no sólo la existencia de particulares sino también la de las propiedades. Por lo tanto, si las propiedades son universales, la razón para creer en éstos no es más *ad hoc* que la razón para creer en particulares, y si las propiedades son tropos, la razón para creer en éstos no es más *ad hoc* que la razón para creer en particulares. En este caso o TU o TT estarían en paridad con NS respecto a economía de entidades *ad hoc*.

Pero ¿es esto así? ¿Presupone el problema de los universales la existencia de propiedades? No, pues, como vimos antes, el problema de los universales consiste en explicar qué hace verdadero ciertas atribuciones de propiedades a ciertos particulares. Pero esto no presupone que haya algo distinto al particular y que sea poseído por el particular, a saber una propiedad. Pues esto equivale a cometer petición de principio contra NS. NS puede explicar perfectamente lo que hace verdaderas ciertas atribuciones de propiedades sin postular más entidades que los particulares a los cuales se les atribuyen propiedades.

Este punto se puede apreciar mejor cuando formulamos el problema de los universales como el problema de explicar en qué consiste que una rosa sea roja, en qué consiste que una manzana sea dulce, en qué consiste que un mástil sea rígido, etc. Este problema no

presupone la existencia de entidades como rojez, dulzura, rigidez; sólo presupone la existencia de entidades como la rosa, la manzana y el mástil. Y esto debería ser claro a partir de que existe una explicación de esos hechos, como la de NS, que no apela a ninguna entidad aparte de la rosa, la manzana y el mástil.

Para concluir, cuando los parámetros que se toman en cuenta son los de la coherencia, economía ontológica y economía de entidades *ad hoc*, NS resulta la teoría más satisfactoria.

3. Como hemos visto, hay una fuerte controversia en filosofía acerca de la naturaleza de las propiedades de los particulares. Para algunos las propiedades son universales, y para otros son particulares, es decir, son tropos. Y para otros las propiedades no son entidades: las únicas entidades son los particulares y el que ellos se asemejen los hace rojos, negros, redondos, cuadrados, fríos, blandos, etc. Pero lo que está fuera de controversia es que las manzanas son rojas, y que por lo tanto tienen la propiedad de ser rojas, y que los pomelos son amarillos y por lo tanto tienen la propiedad de ser amarillos.

La idea de que los particulares tienen propiedades es el punto de partida de una de las cuestiones más debatidas en la metafísica de los particulares. Ésta es la cuestión de si los particulares están constituidos solamente por sus propiedades. O, para ponerlo en términos de una metáfora que da origen al nombre de una de las posiciones sobre esta cuestión, lo que se debate es si los particulares son tan sólo un haz de propiedades.

Antes de discutir las diferentes teorías y posiciones sobre este tema, es importante aclarar la naturaleza de la cuestión que se debate. Lo que se discute es cuáles son los constituyentes de los particulares en general, cuáles son los elementos que, relacionados de cierta manera, componen un particular. Pero estos elementos constituyentes de un particular no son sus partes. Pues la pregunta, en general, es acerca de todos los particulares, y las partes de un particular son tan particulares como el particular del cual son partes. Lo que se debate es si los particulares, en general, pueden ser analizados en elementos más básicos y, en particular, si pueden ser analizados solamente en términos de propiedades.

Una manzana tiene, al menos, cierto color, cierto sabor, cierta textura, cierta forma y cierto peso. Imaginemos, entonces, una manzana que es roja, redonda, dura, dulce y pesa 200 gramos, y nada más. Esto es, las propiedades de ser roja, redonda, dura, dulce y pesar 200 gramos son las únicas propiedades de la manzana que estamos imaginando. De acuerdo a la Teoría del Haz (*Bundle Theory*) la manzana

consiste nada más que en estas cinco propiedades. Si uno enumera estas cinco propiedades, uno ha enumerado todos los elementos constituyentes de la manzana. En general, de acuerdo a la Teoría del Haz (TH), si uno enumera todas las propiedades de un particular, uno enumera todos los elementos constituyentes del particular en cuestión. Aparte de las propiedades del particular, no hay ninguna otra entidad que constituya el particular en cuestión, y es por esto por lo que para esta teoría los particulares son tan sólo un manojo o haz de propiedades. Éste es un enunciado definitorio de TH:

> (TH) Si *a* es un particular, para todo *x*, si *x* es un constituyente de *a*, *x* es una propiedad de *a*.

Podemos decir que para TH las propiedades de un particular agotan el particular en cuestión. Para TH, entonces, las entidades fundamentales, aquello que constituye el resto de la realidad, son propiedades. TH es así una teoría reductiva en la cual los particulares son reducidos a propiedades.

La mejor manera de entender TH es contrastándola con una teoría alternativa. ¿Qué significaría que TH fuera falso? ¿Qué significaría que las propiedades de un particular no lo agotaran? Significaría que además de sus propiedades, los particulares tendrían otros constituyentes. Volvamos a nuestra manzana imaginaria. Si una lista de las propiedades de la manzana no constituye una enumeración exhaustiva de sus constituyentes, entonces la manzana tiene al menos un constituyente que no es una propiedad. ¿Qué puede ser este constituyente extra? La respuesta más común en filosofía es que las propiedades no pueden flotar libremente en el aire sino que deben inherir en alguna entidad. Esta entidad es simplemente un soporte o substrato donde las propiedades inhieren. Y de acuerdo a la Teoría del Substrato (TS), este substrato es el constituyente extra de un particular. Así, de acuerdo con esta teoría, los constituyentes de la manzana son seis: las cinco propiedades antes mencionadas y un substrato sobre el cual ellas inhieren. En general, TS adhiere a este principio:

> (TS) Si *a* es un particular, para todo *x*, si *x* es un constituyente de *a*, *x* es una propiedad de *a* o un substrato de *a*.

Es importante recalcar dos ideas. La primera es que para TS cada particular tiene un único substrato. La postulación de varios substratos en los cuales las propiedades de un particular inhieren supone una innecesaria multiplicación de entidades. La segunda idea es que para TS cada particular tiene su propio substrato. La idea no es que hay

una única entidad sobre la cual todas las propiedades de todos los particulares inhieren, sino que hay tantos substratos como particulares, y que en cada substrato inhieren sólo las propiedades de un determinado particular. O sea, que si hay una manzana y un pomelo, hay dos substratos; en uno de los substratos inhieren las propiedades de la manzana y en el otro las del pomelo. La idea de que hay un solo substrato para todas las propiedades, un «substrato universal», por así decir, es una idea coherente e interesante y tiene la ventaja de ser ontológicamente más económica, pues postula una cantidad menor de entidades. Sin embargo, la postulación de «substratos individuales» no representa una multiplicación innecesaria de entidades, pues el substrato cumple también la función de unificar las propiedades de un particular. Esto es, lo que hace que ciertas propiedades *P*, *Q* y *R* sean propiedades de un mismo particular mientras que las propiedades *P*, *S* y *T* no son las propiedades de un mismo particular, es que las primeras, pero no las segundas, inhieren en un mismo substrato. Un «substrato universal» no podría cumplir esta función. Ésta es una de las razones por las que la idea de que cada particular tiene su propio substrato sea explicativamente superior a la idea de que hay un «substrato universal».

Obviamente, un substrato no puede ser una propiedad. Pues si una de las razones por la cual se postulan substratos es que las propiedades necesitan inherir en algo, la idea de que un substrato es una propiedad nos lleva a la postulación de otro substrato sobre el cual el primero inhiere. Y si este último es una propiedad, entonces necesitamos un substrato adicional sobre el cual éste inhiere. La idea de que un substrato es una propiedad lleva, así, a un regreso al infinito. Por lo tanto el substrato no es una propiedad.

Tanto para TH como para TS los particulares son entidades compuestas por otras entidades. Pero mientras que para TH los componentes de un particular son únicamente propiedades, para TS hay un componente que no es una propiedad. Podemos decir entonces que para TH los particulares son entidades compuestas homogéneas, pues todos sus componentes son del mismo tipo, mientras que para TS los particulares son entidades compuestas heterogéneas, pues no todos sus componentes son del mismo tipo.

Pero si no son propiedades, ¿qué son los substratos? A veces los substratos son llamados «particulares desnudos» (*bare particulars*), queriendo significar que no tienen propiedad alguna. Pero esta idea es confusa. Pues ciertamente hay un sentido en el que el substrato de la manzana tiene la propiedad de ser rojo, puesto que esta propiedad inhiere en el substrato en cuestión. Sin embargo, la idea que motiva

la frase «particular desnudo» es que aunque las propiedades inhieren en el substrato, estas propiedades no caracterizan al substrato. Por ejemplo, aunque la manzana es roja, el substrato de la manzana no es rojo. Y aunque la manzana es dulce, el substrato no es dulce, ni tiene ninguna otra propiedad de la manzana. ¿Por qué? Sería arbitrario y caprichoso suponer que el substrato tiene sólo algunas de las propiedades de la manzana. Por ejemplo, sería caprichoso suponer que el substrato es rojo, pero no redondo y dulce. Esto es, si el substrato de la manzana tiene alguna de las propiedades de la manzana, entonces tiene todas las propiedades de la manzana. Pero si el substrato tiene todas las propiedades de la manzana, ¡el substrato es una manzana! Pero entonces es imposible que haya una sola manzana en un solo lugar. Y eso es claramente falso: por ejemplo, muchas veces en mi frigorífico he tenido una sola manzana. La conclusión es que el substrato no tiene ninguna de las propiedades de la manzana.

Y, por supuesto, si no tiene ninguna de las propiedades de la manzana, no tiene ninguna propiedad —suponer lo contrario es una sinrazón—. El substrato es entonces simplemente una entidad cuya función y naturaleza es ser soporte de inherencia de propiedades. El que los substratos sean llamados «particulares» no significa que los substratos pertenezcan a la misma categoría de entidad a la que los particulares de los cuales ellos son substratos pertenecen. Los substratos son un tipo de cosa distinto a los particulares que ellos constituyen.

Esta idea de que los substratos no son caracterizados por las propiedades que inhieren en ellos es problemática para los filósofos de orientación empirista. Pues los sentidos sólo pueden proveernos información acerca de las propiedades sensibles de una cosa, como el color, sabor, olor, textura, forma, tamaño, etc. Entonces, si nuestro conocimiento de las cosas está basado únicamente en información provista por los sentidos, los substratos son incognoscibles. No es extraño entonces que la postulación de substratos les resulte a los empiristas un capricho metafísico y que por lo tanto muchos de ellos opten por alguna versión de TH[6].

Pero si no hay substrato alguno, ¿dónde inhieren las propiedades según TH? ¿Acaso en los particulares mismos? No, las propiedades no pueden inherir en los particulares, porque esto supondría que los par-

6. Por ejemplo, G. Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, David Campbell Publishers, London, 1975, par. 1; D. Hume, *Treatise on Human Nature*, ed. de L. A. Selby-Bigge OUP, Oxford, 1978, Libro I, Parte I, sec. vi; B. Russell, *Inquiry into Meaning and Truth*, Allen and Unwin, London, 1940, p. 93. Entre los que se adhieren a versiones de TS se cuentan G. Bergmann, *Realism*, University of Wisconsin Press, Madison, WI, 1967, y E. Allaire (1967).

ticulares existen independientemente de las propiedades mientras que de acuerdo a TH las propiedades constituyen y son metafísicamente anteriores a los particulares. De acuerdo a TH las propiedades no inhieren en entidad alguna. Esto no significa que las propiedades puedan existir independientemente de los particulares. La propiedad de ser rojo no puede existir en un lugar *p* si no hay un particular rojo en *p*. Pero que haya un particular rojo en *p* significa, de acuerdo a TH, que en *p* están las otras propiedades que constituyen el particular rojo. Las propiedades, en esta teoría, no pueden existir si no es en compañía de otras propiedades.

Así, aunque las propiedades no inhieren en entidad alguna, ellas no pueden existir si no están relacionadas de una manera precisa con otras propiedades. La relación en cuestión ha sido llamada «compresencia» por Russell y es simplemente la relación de estar en el mismo lugar al mismo tiempo. Así, de acuerdo a TH, las propiedades no pueden existir si no es en compresencia de otras propiedades. Y los particulares, por supuesto, están constituidos por haces *completos* de *propiedades compresentes*. Esto significa que no todo haz de propiedades corresponde a un particular. De lo contrario TH sería absurda. Pues si bien hay un haz de propiedades que consiste en las propiedades de ser rojo y de ser dulce, y otro haz que consiste en las propiedades de ser redondo y de ser cuadrado, no hay ningún particular que consista simplemente en las propiedades de ser rojo y ser dulce o en las propiedades de ser redondo y ser cuadrado. Porque el haz de las propiedades de ser rojo y ser dulce no es un haz *completo* de propiedades compresentes, pues no hay particular que sea sólo rojo y dulce sin tener otra propiedad. La manzana, por ejemplo, además de roja y dulce, es redonda, dura, y pesa 200 gramos. Un haz completo de propiedades compresentes consiste de *todas* las propiedades presentes en un cierto lugar. Y el haz de las propiedades de ser redondo y ser cuadrado no es un haz de propiedades compresentes, pues nada es ni puede ser redondo y cuadrado al mismo tiempo.

De acuerdo al uso que le hemos dado a la palabra «propiedad» en este trabajo, esta palabra es neutral entre varias alternativas, a saber, universales, tropos, y semejanzas entre particulares. ¿Significa esto que a cada teoría de las propiedades corresponde una versión distinta de TH? Ciertamente NS no puede ser convertido en una TH. Si lo único que hay son particulares, y lo que hace que éstos «tengan propiedades» es simplemente que ellos se asemejan, entonces los particulares no pueden ser haces de propiedades. Pues para TH las propiedades son metafísicamente anteriores a los particulares, mientras que para NS no hay ninguna entidad que no sea un particular. Pero si para

NS lo que hace que la manzana sea roja es su semejanza con ciertos particulares, lo que hace que sea dulce es su semejanza con otros particulares, etc., ¿no puede el nominalista de semejanzas decir que los particulares son haces de semejanzas? No, porque un haz es un haz de entidades y, como ya vimos, para el nominalista de semejanzas hay particulares semejantes pero ninguna entidad que sea su semejanza. La alternativa para el nominalista de semejanzas sería hacer a los particulares haces de particulares —una idea evidentemente absurda—. Pero tanto TU como TT dan lugar a versiones de TH. En el primer caso TH sostiene que los particulares son haces completos de universales compresentes, mientras que en el segundo caso los particulares son haces completos de tropos compresentes.

Conviene notar que así como NS no da lugar a versión alguna de TH, esto no significa que los nominalistas de semejanzas tengan que adherirse a TS. Porque el substrato es un substrato de inherencia, pero si no hay propiedades en tanto entidades distintas de los particulares, no hay nada en lo cual ellas inhieran. Esto no significa que las teorías nominalistas tengan que sostener que los particulares son entidades simples que no están constituidos por componentes más básicos. Lo único que significa es que, si los particulares tienen componentes más básicos y de otra categoría, éstos no son ni propiedades, ni substratos donde las propiedades inhieren, ni ninguna otra entidad que presupone o implica propiedades. De cualquier manera es difícil ver cuáles podrían ser los constituyentes de los particulares para un nominalista de semejanzas; lo más natural es pensar que para un nominalista de semejanzas los particulares son efectivamente entidades simples[7].

Pero volvamos a TH. Esta teoría ha recibido un buen número de objeciones, entre ellas, por ejemplo, que requiere que todo particular tenga todas sus propiedades necesariamente y que hace imposible que un particular cambie sus propiedades. Pero estas objeciones han sido percibidas como menores frente a la que es la objeción más famosa a TH, a saber, que TH requiere una versión falsa del Principio de Identidad de los Indiscernibles (PII). Por razones de espacio, en lo que sigue me concentraré en esta última objeción[8].

7. Simples en cuanto que no tienen constituyentes que no son particulares ellos mismos. Es claro que un nominalista de semejanzas puede mantener coherentemente que todo particular tiene partes y que en este sentido ningún particular es simple.

8. Varios filósofos han tratado de defender TH de las objeciones de que hace imposible el cambio de los particulares y de que vuelve esenciales las propiedades (Van Cleve, 1985; Casullo, 1988). Como veremos, también varios filósofos han tratado de defender la teoría de la objeción del Principio de Identidad de los Indiscernibles.

Antes de formular PII hay que diferenciar entre propiedades *puras* y propiedades *impuras*. Por propiedad impura entiendo una propiedad que presupone la identidad de alguna entidad. Dos ejemplos de propiedades impuras son *estar a un kilómetro de distancia de la esfera* a, y *ser idéntica a la esfera* b, que presuponen, respectivamente, la existencia de *a* y *b*. Por propiedad pura entiendo una propiedad que no presupone la identidad de ninguna entidad. Dos ejemplos de propiedades puras son *ser rojo* y *estar a un kilómetro de una esfera de hierro*. PII puede ser formulado así:

> (PII) Si *a* es un particular y *b* es un particular, es necesario que si para toda propiedad pura *x*, *x* es una propiedad de *a* si y sólo si *x* es una propiedad de *b*, entonces $a = b$.

Es claro que si *a* y *b* son particulares, y si para toda propiedad pura *x*, *x* es una propiedad de *a* si y sólo si *x* es una propiedad de *b*, entonces *a* y *b* tienen las mismas propiedades puras. Lo que PII dice es que no puede haber dos particulares que tengan las mismas propiedades puras. Si *a* y *b* son particulares con las mismas propiedades puras, entonces *a* y *b* son el mismo particular: $a = b$. Los particulares que tienen las mismas propiedades puras son llamados «indiscernibles». Lo que PII dice, entonces, es que si *a* y *b* son indiscernibles, *a* y *b* son idénticos —de allí el nombre «Identidad de los Indiscernibles».

Pero PII es falso. Pues seguramente es posible un mundo como el imaginado por Max Black, en el cual existen sólo dos esferas de hierro, con exactamente el mismo diámetro, el mismo color, la misma temperatura, el mismo peso, etc. (Black, 1952, 156). Este mundo contiene dos esferas indiscernibles, pues ambas esferas tendrían las propiedades de *ser roja*, *tener tal diámetro*, *estar a un kilómetro de otra esfera de hierro*, *tener el mismo diámetro que una esfera que está a un kilómetro de distancia*, etc.

Pero ¿por qué se supone que TH requiere la verdad de PII? El razonamiento es simple y es útil presentarlo en forma de una reducción al absurdo. Supongamos que los particulares son haces de propiedades y que hay dos particulares, *a* y *b*, que tienen exactamente las mismas propiedades, P, Q y R. Si los particulares son haces de propiedades, entonces el particular *a* es idéntico al haz P&Q&R, y el particular *b* es idéntico al haz P&Q&R. Pero por la transitividad (y simetría) de la identidad se sigue que *a* y *b* son idénticos. Y si *a* y *b* son idénticos, *a* y *b* son uno solo: contrariamente a nuestra suposición inicial, no hay dos particulares *a* y *b*.

Ésta es una objeción muy poderosa, pero, como ya vimos, hay que distinguir entre las siguientes dos versiones de TH:

(THU) Si *a* es un particular, para todo *x*, si *x* es un constituyente de *a*, *x* es un universal instanciado por *a*.

(THT) Si *a* es un particular, para todo *x*, si *x* es un constituyente de *a*, *x* es un tropo de *a*.

Es importante notar que la objeción en cuestión alcanza sólo a THU. THT es inmune a esta objeción. Pues según TT que *a* y *b* tengan las mismas propiedades significa simplemente que *a* y *b* tienen tropos exactamente similares. Si los particulares son haces de tropos, y *a* y *b* tienen exactamente las mismas propiedades, entonces *a* es el haz de tropos P*&Q*&R* y *b* es el haz P'&Q'&R'. Pero como éstos son dos haces numéricamente distintos, *a* y *b* no son el mismo particular.

En cambio si los particulares son haces de universales, entonces el razonamiento parece tener éxito. Pues en ese caso, dado que *a* y *b* instancian los mismos universales, hay un solo haz en la situación en cuestión. En el contexto de TH pareciera que TT es superior a TU, pues no requiere el supuestamente falso PII.

Pero ¿es el razonamiento anterior efectivo contra THU? ¿Requiere THU la verdad de PII? Hay quienes piensan que no. Albert Casullo (1988), por ejemplo, sostiene que THU sólo afirma que *de hecho* los particulares son haces de universales. Esta afirmación es compatible con la posibilidad de un mundo con particulares que instancian exactamente los mismos universales. El problema con esta línea de pensamiento es que se supone que THU trata de dar cuenta de la *naturaleza* de los particulares. Pero lo que es un hecho contingente acerca de los particulares no puede formar parte de su naturaleza.

Una defensa más interesante de THU surge de considerar que así como un universal puede estar en más de un lugar a la vez, un haz de universales también puede hacerlo. Así, el mundo que aparentemente contiene dos esferas indiscernibles, contiene en realidad una única cosa: un haz de universales a cierta distancia de sí mismo. Si esto es así, entonces el Principio de Identidad de los Indiscernibles no es falso después de todo. Esta línea de pensamiento, ensayada por James van Cleve (1985) y John O'Leary-Hawthorne (1995), admite que THU requiere o implica PII, pero parte de la verdad de THU para concluir la verdad de PII. La objeción a THU tiene la forma de un *modus tollens*. Esta defensa es un *modus ponens*.

¿Es ésta una defensa satisfactoria de THU? Muchos, entre los que me incluyo, piensan que no. El problema con esta defensa es que salva THU y PII a costa de eliminar los particulares. Porque está fuera de controversia que en un mundo como el imaginado por Max Black, con

sólo dos esferas indiscernibles, hay un único haz de universales. Pero esta defensa va más allá, pues sostiene que ese haz de universales *es la única entidad en dicho mundo*. Pero está claro que ese haz no puede ser un particular, porque ese haz está a cierta distancia de sí mismo, y ningún particular puede estar a cierta distancia de sí mismo. Dicho de otra manera, de acuerdo a esta posición, THU no sostendría que los particulares son haces de universales sino que no hay particulares, sino tan sólo haces de universales. Pero esto, más que salvar THU, la pone en jaque. Pues THU pretende ser una teoría acerca de la naturaleza de los particulares, lo que presupone que hay particulares[9].

Pero ¿es cierto que THU requiere la verdad de PII? ¿De qué manera? Una manera sería si lo implicara. Pero THU no implica PII. Y es claro por qué: THU consiste en una afirmación acerca de la constitución de los particulares, mientras que PII realiza una afirmación acerca de la identidad de los particulares. Michael Loux parece consciente de esto y por eso él señala que THU implica PII junto con el siguiente Principio de Identidad de los Constituyentes (PIC):

> (PIC) Si *a* y *b* son objetos compuestos, y para todo *x*, *x* es un constituyente de *a* si y sólo si *x* es un constituyente de *b*, entonces *a* es idéntico a *b* (Loux 1998, 107).

Según Loux este principio es verdadero y está basado en el uso, por parte del «ontologista» (*ontologist*), de términos como «constituyente» y refleja la idea de que las cosas compuestas no son más que los items que los constituyen (Loux 1998, 107).

Pero en realidad hay razones para dudar de PIC. Porque, por ejemplo, los filósofos que postulan estados de cosas creen en entidades compuestas para las cuales no vale el principio mencionado. Por ejemplo, el estado de cosas de que *a* ama a *b* y el estado de cosas de que *b* ama a *a* tienen exactamente los mismos constituyentes: *a*, *b* y el universal amor. Pero ciertamente se trata de dos estados de cosas diferentes. Y por lo general los filósofos que creen en universales creen también en estados de cosas. Por lo tanto, aquellos que se adhieren a THU tienen razones para rechazar PIC.

Y una vez rechazado este principio, pareciera que el vínculo entre THU y PII se rompe. Pero en realidad no es así. Porque PIC no es necesario para establecer un vínculo entre THU y PII. El siguiente

9. El aspecto eliminativista de esta defensa de THU ha sido explicitado por Vallicella (1997). Van Cleve (1985), que desarrolló primero esta defensa de THU, es consciente de ese aspecto eliminativista y de su problematicidad.

Principio de Identidad de los Constituyentes de los Particulares (PICP) es suficiente:

> (PICP) Si *a* y *b* son particulares, y para todo *x*, *x* es un constituyente de *a* si y sólo si *x* es un constituyente de *b*, entonces *a* es idéntico a *b*.

El hecho de que pueda haber distintos estados de cosas con los mismos constituyentes no es refutación alguna de PICP[10]. ¿Hay razones para aceptar este principio?

Si los particulares fueran conjuntos de universales, tendríamos una razón para aceptarlo, ya que en ese caso un constituyente de un particular sería un miembro del conjunto. Pero los particulares no son conjuntos de universales. Pues los conjuntos son abstractos y carecen de poderes causales, mientras que los particulares en cuestión son concretos y poseen poderes causales. Además, un particular puede dejar de existir aun cuando los universales que instancia continúan existiendo, en cuyo caso el conjunto de dichos universales continúa existiendo también. Igualmente, si los particulares fueran sumas mereológicas de universales, habría razones para aceptar PICP, ya que en ese caso un constituyente de un particular sería una parte del particular. Pero los particulares no son sumas mereológicas de universales. Pues un particular puede dejar de existir aun cuando los universales que instancia continúan existiendo, en cuyo caso la suma mereológica de dichos universales continúa existiendo también.

Pareciera entonces que no hay razones para aceptar PICP. Pero habría, al menos según algunos filósofos, razones para creer en THU. Pero dado que la conjunción de THU y PICP implica PII, que es falso, lo razonable para el teórico del haz es rechazar PICP. Una vez que PICP es rechazado, THU es liberada de su vínculo con el falso PII.

Pero PICP es parte de un criterio de identidad para particulares según el cual los particulares *a* y *b* son idénticos si y sólo si *a* y *b* tienen los mismos constituyentes. Rechazar PICP significa rechazar ese criterio de identidad para particulares. ¿Puede el teórico del haz suministrar otro criterio de identidad para particulares? Sí, sí puede. Por ejemplo, este criterio espacio-temporal (CET):

10. Armstrong (1997, 126) sostiene que los estados de cosas son particulares, por lo cual podría pensarse que los estados de cosas son también un contraejemplo al PICP. Pero los estados de cosas son particulares distintos de los particulares tales como manzanas, átomos, estrellas y pájaros, que son los particulares a los cuales THU se refiere. Y son estos particulares a los que PICP se refiere. Por lo tanto, distintos estados de cosas con los mismos constituyentes no representan un contraejemplo a PICP.

(CET) Particulares *a* y *b* son idénticos si y sólo si *a* y *b* son la misma clase de cosa y hay al menos un período de tiempo *t* tal que *a* y *b* ocupan el mismo lugar durante *t*[11].

Con este criterio, no es necesario que los universales constituyentes de la esfera de hierro *a* sean distintos de los de la esfera de hierro *b*: basta que no haya ningún momento en el cual *a* y *b* ocupan el mismo lugar para asegurar su diversidad numérica. Y este criterio acomoda perfectamente un mundo con indiscernibles.

Volvamos a considerar el mundo de las esferas imaginado por Black. Aquí hay sólo un haz de universales. Este haz de universales está presente en dos lugares a la vez. Pero en cada lugar hay un particular distinto. La posibilidad de adoptar este criterio de identidad para particulares, o un criterio semejante, muestra que THU no requiere la verdad de PII sino que, por el contrario, es perfectamente compatible con su falsedad.

Pero si los particulares no son haces completos de universales compresentes, ¿cuál es la relación entre un particular y el haz completo de universales presentes en el lugar donde el particular está? Es natural pensar que la relación es la de *constitución*: el haz completo de universales constituye el particular en cuestión. Pero obviamente no se trata de constitución material: materialmente, la esfera está constituida por una porción de hierro. Pues la esfera es de hierro, no de universales. Y la relación de constitución material es distinta de la relación de constitución entre un haz de universales y un particular: una porción de hierro puede constituir, durante un período de tiempo dado, sólo *una* esfera de hierro, así como una porción de arcilla puede constituir, durante un período dado, *una* sola estatua; pero un haz

11. Es necesario formular varios comentarios sobre el criterio de identidad propuesto. Primero, no afirmo que el teórico del haz tenga que proponer CET, sino que puede proponerlo. Habrá teóricos del haz que crean en partes temporales, y ellos deberán proveer otro criterio. El requisito de que *a* y *b* han de ser la misma clase de cosa no es obligatorio tampoco: aquellos que crean que es imposible que dos objetos, sean o no la misma clase de cosa, ocupen exactamente el mismo lugar al mismo tiempo, pueden borrar la frase «*a* y *b* son la misma clase de cosa *y*» del criterio en el texto. Segundo, este criterio de identidad no compromete al teórico del haz con una concepcion absoluta del espacio según la cual las regiones del espacio existen independientemente de las cosas espaciales. Es posible darle una lectura «relacional» a la frase «ocupan exactamente el mismo lugar» en el criterio. Tercero, el criterio propuesto vale sólo para particulares espaciales. Éste no es un problema importante dado el propósito de este trabajo. Téngase en cuenta que necesariamente todos los particulares son espaciales o que THU en cuestión concierne sólo a particulares espaciales. Nada de esto implica que no pueda encontrarse un criterio de identidad más general que abarque también particulares no espaciales.

de universales puede constituir más de un particular a la vez, pues los haces de universales pueden estar en más de un lugar a la vez[12].

¿En qué sentido, entonces, un particular es constituido por un haz completo de universales compresente? En que, según THU, los universales en cuestión agotan la particularidad del particular. Esto es, los universales en cuestión son todo lo que tiene que haber en un lugar para que en ese lugar haya un particular. El contraste con TS sigue tan vívido como antes, pues según esta teoría ningún haz de universales compresentes en cierto lugar es suficiente para que haya un particular en ese lugar: un substrato donde los universales en cuestión inhieren es también necesario. THU, en cambio, dice que los universales compresentes son todo lo que hace particular a un particular.

4. ¿Qué conclusión podemos sacar de la discusión precedente? Si mis argumentos sobre THU y PII son correctos entonces hay un sentido en el que THU logra reducir los particulares a universales, pues los primeros estarían enteramente constituidos por estos últimos. Y esto podría sugerir que TU logra un empate con NS. Pues si reduce con éxito los particulares a universales, entonces, al igual que NS, la ontología de TU consiste de un solo tipo de entidades: universales. Y si los particulares son universales, entonces todas las razones para creer en particulares son razones para creer en universales, de lo cual parece seguirse que los universales no son más *ad hoc* que los particulares.

Parecería entonces que NS no es superior a TU. Pero ésta no es la conclusión que ha de sacarse, pues hay dos errores en el razonamiento anterior. El primero es que dada la reducción de particulares a haces de universales efectuada por THU se logra una reducción de la ontología de TU. Esto no es así, porque el único sentido en el que THU «reduce» los particulares a universales es en el de que los particulares están constituidos por universales, no en el de que los particulares son (haces de) universales. Los particulares son entidades distintas de todo universal y de todo haz de universales. Si los particulares fueran idénticos a haces de universales, entonces PII sería verdadero,

12. Mi posición en el texto es simplemente distinguir el modo en que un haz de universales constituye un particular del modo en que una porción de material, digamos hierro, constituye un particular. Mis observaciones en el texto no deben interpretarse como si hubiera acuerdo acerca de en qué consiste la relación de constitución material. Los filósofos difieren mucho sobre qué sea la relación de constitución material. Véase, por ejemplo, los artículos en M. Rea (ed.), *Material constitution: a reader*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD, 1997 y L. Rudder Baker, *Persons and their bodies. A constitution view*, CUP, Cambridge, 2000, pp. 27-58.

pero no lo es. Pero si los particulares no pueden ser identificados con haces de universales, entonces los particulares son una categoría adicional de entidad. Esto significa que TU sigue teniendo una ontología menos económica que NS.

El segundo error consiste en la falacia de que si los particulares son universales, entonces las razones para creer que hay particulares son razones para creer que hay universales. Las razones, como las creencias, no son extensionales. De que la estrella matutina es la estrella vespertina no se sigue que las razones para creer que hay una estrella matutina sean razones para creer que hay una estrella matutina. Lo mismo pasa en el caso de los particulares y universales.

La conclusión a sacar es que no hay muy buenas razones para creer en universales. Lo más razonable es adoptar una teoría como TT o NS, con ontologías que consisten únicamente de particulares.

Y entre TT y NS lo más razonable es elegir NS, pues si bien los particulares como las manzanas, estrellas, átomos y personas pueden ser reducidos a haces de tropos, con lo cual TT y NS están iguales en lo que se refiere a ontología económica, los tropos, como vimos, son entidades *ad hoc*, lo que hace a NS preferible desde el punto de vista de la economía de entidades *ad hoc*.

La conclusión es, entonces, que el mundo es un mundo de particulares, algunos de los cuales se asemejan y otros no. No hay ni universales ni tropos. Lo que hace que una manzana sea roja es que la manzana se asemeja a otros particulares (los particulares rojos), lo que hace a la manzana dulce es que se asemeja a otros particulares (los particulares dulces), etc. NS, una teoría que niega la existencia de universales, es la solución más satisfactoria al problema de los universales.

BIBLIOGRAFÍA

Allaire, E. (1967), «Another look at bare particulars», en Michael Loux (ed.). *Universals and Particulars*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, [2]1967.

Armstrong, D. M. (1978), *Universals and Scientific Realism*. Volume 1: *Nominalism and Realism*, CUP, Cambridge.

Armstrong, D. M. (1989), *Universals. An Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder.

Armstrong, D. M. (1997), *A World of States of Affairs*, CUP, Cambridge.

Black, M. (1952), «The Identity of Indiscernibles»: *Mind,* 61, 153-64.

Campbell, K. (1990), *Abstract Particulars*, Basil Blackwell, Oxford.

Casullo, A. (1988), «A Fourth Version of the Bundle Theory»: *Philosophical Studies*, 54, 125-139.

Lewis, D. (1986), *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford.
Loux, M. (1998), *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Routledge, London/New York.
O'Leary-Hawthorne, J. (1995), «The Bundle Theory of Substance and the Identity of Indiscernibles»: *Analysis, 55*, 191-96.
Rodríguez-Pereyra, G. (2002), *Resemblance Nominalism. A solution to the Problem of Universals*, OUP, Oxford.
Vallicella, W. (1997), «Bundles and Indiscernibility: a reply to O'Leary-Hawthorne»: *Analysis, 57*, 91-4.
Van Cleve, J. (1985), «Three versions of the Bundle Theory»: *Philosophical Studies*, 47, 95-107.

LA METAFÍSICA DESPUÉS DE LA MUERTE DE LA METAFÍSICA

Juan Antonio Rodríguez Tous

1. «*Muerte*» *o* «*desplazamiento*» *de la metafísica*

1.1. *La expresión «muerte de la metafísica»: Heidegger*

Con la expresión «muerte de la metafísica» se suele, en primer lugar, aludir a la tesis heideggeriana sobre el final (en sentido conclusivo) de la metafísica como *onto-teo-logía*, término, que a su vez, resume los objetos propios de la metafísica (Dios y lo ente) desde Platón hasta Nietzsche. Entre 1936 y 1940, Heidegger imparte sus célebres lecciones sobre Nietzsche donde la filosofía de este último es concebida como «consumación» de la metafísica occidental. En esta consumación, la metafísica revela, a juicio de Heidegger, su propia «esencia»: el nihilismo. Después de la «inversión» nietzscheana (lo suprasensible se transforma en mero producto de lo sensible, carente de «fundamento»), a la metafísica sólo le cabría «pervertirse y desnaturalizarse»[1]. Con la noción de voluntad de poder, Nietzsche habría «pensado el fundamento metafísico del acabamiento de la Modernidad», de modo que su obra sería la del «último metafísico de Occidente» (Heidegger, 1961, I, 388). Sobre ello habrá de volverse *infra*.

1.2. *El «desplazamiento» de la metafísica: Kant*

Ahora bien, en segundo lugar, la expresión «muerte de la metafísica» evoca, en términos mucho más generales, un proceso que caracteriza

1. M. Heidegger, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en Heidegger, 1984, 193. Como se sabe, este texto, expuesto en pequeños círculos por Heidegger en 1943, resume tesis de sus lecciones sobre Nietzsche y fue publicado *antes* que el texto de las mismas (1961).

el devenir de la filosofía occidental desde Descartes. Aunque su definición «escolástica»[2] pervive hasta nuestros días en determinados círculos neotomistas o simplemente tradicionales, puede afirmarse que, desde la publicación en 1641 de las cartesianas *Meditationes de prima philosophia*, el objeto, el método, las pretensiones de verdad y hasta el término mismo «metafísica» se presentan como problemáticos. En este proceso de disolución de una disciplina cuyo concepto permanecía inalterado en lo sustancial desde la definición aristotélica de la misma como πρῴτη φιλοσοφία, es preciso distinguir dos aspectos contrapuestos y complementarios, igualmente críticos con dicho concepto.

Por una parte, cabe hablar de una crítica «positiva» que propende a la reealaboración de la disciplina sobre bases distintas a las tradicionales. A su vez, en la historia de esta crítica positiva puede establecerse una cesura entre dos periodos: el primero comprendería la historia de esta crítica desde Descartes hasta Kant, un periodo caracterizado por los intentos de reelaborar nociones metafísicas tradicionales desde las exigencias de una Razón que se manifiesta como método riguroso. El segundo periodo, cuyo inicio se halla en la obra crítica kantiana, se caracteriza por la sucesión o coexistencia de «metafísicas» cuyo objeto y método específicos habrán de derivar siempre de una radical refundación de la metafísica misma y de una indagación sobre sus condiciones de posibilidad como disciplina filosófica.

Por otra parte, cabe hablar de una crítica «negativa» o, sin más, antimetafísica, que rechaza la existencia o pertinencia filosófica de los objetos, problemas y discurso metafísicos, bien desde la certificación de su impropiedad epistemológica (Bacon, Locke, Hume), bien desde la remisión a su génesis histórica, psicológica o antropológica (Comte, Dilthey), bien desde el análisis de la irrelevancia lógica de sus enunciados, bien desde la defensa del paradigma crítico-ilustrado o post-dialéctico de Razón (Habermas). El pensamiento antimetafísico, desde Bacon hasta W. O. Quine, asume, sin embargo, como propios, determinados problemas metafísicos, singularmente aquellos relacionados con la defensa ante la amenaza del escepticismo (el estatuto ontológico de las entidades abstractas o el problema de los límites «ontológicos» del principio de verificación en sus diversas modalidades). En

2. Una definición que coincidiría, a grandes rasgos, con el concepto «dogmático» de la disciplina que sirve de base a Kant en la *Crítica de la razón pura*. Cf. Baumgarten, *Metaphysyca* (1743), § 1: «*Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*». E *infra* § 2: «*Ad metaphysica referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis*».

este sentido, la función que cumple Kant en la crítica «positiva» es desempeñada por el escepticismo radical de Hume en la historia de la crítica «negativa» de la metafísica.

En lo que respecta al significado de la palabra «metafísica» para esta tradición crítica, cabe distinguir, sin embargo, dos periodos separados por la irrupción de la filosofía de Comte. El padre espiritual del término «positivismo» consagraría una ambigüedad en el uso de la palabra que dura hasta nuestros días. Para Comte la metafísica es un modo de conocimiento «histórico» y superado en la nueva fase centífico-positiva de la Humanidad. El término «metafísica» en Comte, sin embargo, es usado más bien como sinónimo de «idealismo» en general e idealismo post-kantiano en particular. En la tradición filosófica antimetafísica del siglo XX —el neopositivismo lógico y la filosofía analítica— esta ambigüedad es patente desde sus inicios. La «metafísica» objeto de los ataques de un Carnap o un Moore es, por un lado, el neokantismo de la Escuela de Marburgo, por otro lado, la teoría de los objetos de Meinong y, sobre todo, el idealismo insular de un T. H. Green y un F. H. Bradley.

Los dos sentidos de la expresión «muerte de la metafísica», aunque parcialmente incompatibles entre sí, apuntan, sin embargo, al problema que da título a este ensayo. La metafísica después de la «muerte» de la metafísica, en efecto, ha de ser entendida como una expresión que refiere, en primer lugar, a la tesis heideggeriana de la *Verwindung* y su recepción en la segunda mitad del siglo XX. Pero, en segundo lugar, refiere a otras refundaciones de la metafísica que, por vías distintas a las propuestas por Heidegger, en diálogo o no con éste último, asumiendo o no la tradición crítica «negativa», han tenido lugar en nuestro tiempo. En este último caso, sería más propio hablar de «desplazamiento» de la metafísica, entendiendo por ello la tarea de elaborar un pensamiento metafísico desde la previa búsqueda y el posterior hallazgo de un ámbito propio para aquél, críticamente establecido y distinto al de la metafísica tradicional.

El sentido en el que se emplean aquí el término «desplazamiento» remite, a manera de paradigma, al modo como Kant establece en la *Crítica de la razón pura* la posibilidad/imposibilidad de la metafísica. En las postrimerías del siglo XVIII, la metafísica era un disciplina semejante a un templo en ruinas que conservaba aún las trazas de lo que fuera en otro tiempo. Kant compara la metafísica con una matrona que rechazada y abandonada se «lamenta como Hécuba» (*KrV*, A IX); la moda «actual» (de 1781) consiste en «manifestar ante ella todo el desprecio posible»; los «dogmáticos» son incapaces de reconstruir el templo; los escépticos («nómadas» que aborrecen todo pensamiento

duradero») se afanan en dispersar los cascotes; reina por doquier, en fin, el hastío, la indiferencia completa.

Pero la metafísica, para Kant, es una pasión irrenunciable *de* y *por* la naturaleza humana, consustancial al ejercicio de la razón, inseparable del hecho de pensar. Puede haber metafísica sin un pensar riguroso: a su demolición se aplica el texto de la primera *Crítica*. No puede, sin embargo, darse un pensar sin metafísica. Ahora bien, para salvar la metafísica *para* el pensar, antes es preciso transformarla. La distinción kantiana entre un «uso negativo» y otro «positivo» de la razón pura (*KrV*, A 795 / B 824) habrá de determinar la tarea general de la filosofía ante el *problema* de la metafísica: se deberá, en lo sucesivo, pensar, a la vez, el límite de la razón (como facultad, como estrategia o, incluso, como puro discurso) y lo que se da o se muestra allende ese límite. La metafísica, prosigue Kant, es una forma particularísima de «creencia», consistente en la conciencia de que aquello que tenemos por verdadero es «subjetivamente suficiente» y, a la vez, «objetivamente insuficiente» (A 822 / B 850)[3]. La creencia implica la «apuesta» (A 824 / B 852) y el «proyecto» (A 825 / B 853). Se refiere a una idea que guía la acción y al «impulso subjetivo» que dicha idea ejerce sobre los actos de un sujeto que se quiere nouménicamente libre. Consecuentemente, sólo cabe entender la metafísica como perpetua e irresoluble tensión entre una razón que se sabe finita y lo infinito que se le aparece a esa misma razón como postulado inconcebible pero necesario de su praxis[4].

Esta vía inaugurada por Kant ha sido cultivada por aquellos autores que, asumiendo como un *factum* la predisposición «previa» de la naturaleza humana hacia la metafísica, han elegido la condición humana como objeto preeminente de la misma. Esta última es, de hecho, la principal peculiaridad de dicha actitud ante la metafísica: la reflexión sobre el ser aparece indisolublemente ligada a la reflexión sobre el ser de la *humana conditio*. Cabría hablar, en este sentido, de

3. Desde la noción de creencia, de hecho, cabe interpretar la concepción de la belleza como «símbolo» de la moralidad en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

4. De las aporías del pensamiento especulativo de Kant se ocuparía Hegel en uno de sus primeros escritos, *Glauben und Wissen* (1802). La «coda» final (la muerte de Dios y el «viernes santo especulativo») constituye no sólo el núcleo de la *apuesta* metafísica de Hegel, sino (sin hipérbole alguna) de toda metafísica hoy posible. Del «sentimiento de que Dios ha muerto», como escribe Hegel (i.e. la certeza de la imposibilidad del fundamento), brota la idea de una «libertad absoluta» (i.e. la posibilidad de un pensar que se instale resueltamente en la finitud y que asuma el límite *como* límite; *vid. infra* la referencia a la filosofía de Eugenio Trías). Para *Glauben und Wissen*, cf. HGW 4, 315-414, esp. 412 ss.

una actitud que reivindica la necesidad de pensar la ética en conjunción con la metafísica. Sobre ello se volverá en el apartado 3.

2. *Metafísica tras la muerte de la metafísica*

2.1. *El «sobrepasamiento» de la metafísica*

En el parágrafo 83 y último de *Ser y tiempo*, Heidegger deja abierta, como se sabe, la pregunta inicial por el sentido de ser en general. La exégesis «ontológico-existenciaria» del *Dasein* había arrojado como resultado, ciertamente, el despliegue de las categorías o «existenciarios» propios del existir fáctico de aquél. El «fundamento» del *Dasein* es la «cura» o *Sorge* entendida como temporalidad. Pero este despliegue sólo ha permitido mostrar la comprensión del ser que, a partir del inicial «estado de abierto», posee el *Dasein*. Con este resultado, no se resuelve la pregunta fundamental, la pregunta que interroga por el sentido de ser en general (§ 1); más bien, ni siquiera ha llegado a ser formulada. En la tercera parte de la primera sección, «Tiempo y ser», la pregunta no sería dirigida al *Dasein*, sino a la historia de la metafísica y, en especial, a su *lenguaje*. Pero esta parte no llegaría a ser publicada. El relativo fracaso de *Ser y tiempo* sería atribuido por Heidegger, dos décadas después, a la insuficiencia del lenguaje metafísico (Heidegger, 1947, 328; trad. cast. 270).

En años posteriores a la publicación de su obra maestra, Heidegger dedicaría tres escritos a sendas nociones metafísicas fundamentales: la «diferencia ontológica» (*Vom Wesen des Grundes*, 1929), entendida como trascendencia del ser respecto a los entes; el problema de la nada (*Was ist Metaphysik?*, 1929), donde se entiende la nada como condición que hace posible la revelación de lo ente; y el problema de la verdad (*Vom Wesen der Wahrheit*, 1930 [1943]), donde se concibe la verdad como la «libertad» de que dispone el ser mismo para dejar ser al ente lo que es, y se establece el sentido de verdad respecto a lo ente como la «no-verdad» del ocultamiento del Ser mismo.

Del problema de la historia de la metafísica como problema de la esencia del discurso sobre lo ente se ocupará extensamente Heidegger en *Einführung in die Metaphysyk* (1935) y, sobre todo, en las ya citadas lecciones sobre Nietzsche. El «olvido del ser», que en *Sein und Zeit* constituía un «error» de la filosofía post-socrática, es ahora el modo como el ser humano existe en el mundo, o su «destino». Históricamente, este olvido se manifiesta como el devenir mismo de la metafísica occidental, desde Platón hasta Nietzsche. Sólo desde el

pensamiento de ese último es posible comprender la «esencia» de la metafísica: el nihilismo (un «permanecer fuera del ser en cuanto tal» [1961, II, 304; trad. cast. II, 311]. Para Heidegger la noción nietzscheana de «voluntad de poder», entendida como «voluntad de voluntad», es la expresión suprema y consumada de la comprensión de la metafísica occidental como nihilismo: la «esencia» de lo ente no señala al ser, sino a una voluntad sin fundamento. Esta voluntad no se objetiva, como quiso Nietzsche, en la «transvaloración» de todos los valores, sino en la técnica, donde es suprimida completamente la diferencia ontológica y el «ser» de los entes aparece como omnímoda voluntad de dominio técnico del mundo.

El acabamiento y consumación de la metafísica occidental abre la posibilidad de *otra* metafísica que sea la *Verwindung* o «sobrepasamiento» de aquélla. La exploración de esta posibilidad conduce el pensamiento de Heidegger desde 1936 hasta su muerte. No se trata de «superar» hegelianamente la metafísica, sino de efectuar un «paso atrás» (*Schritt zurück*; *Identität und Differenz* [1957]; trad. cast. 110-111) o un «giro» (*Kehre*). El alcance de este giro o paso atrás se puso de manifiesto para el gran público a raíz de la aparición de la *Carta sobre el Humanismo* (1947). El pensar «pertenece» al ser como acontecimiento (*Ereignis*) de este último (*GA* 9, 316; trad. cast. 261). El Hombre halla su esencia propia «en la medida en que es interpelado por el ser» (*GA* 9, 323; trad. cast. 267). Esta esencia es denominada «ex-sistencia» (*Ek-sistenz*): un guardar, preservar, «estar a la escucha de» y «pastorear» la verdad del ser. Ahora bien, habida cuenta de que el ser ha cumplido ya su «destino» como metafísica consumada, la tarea del pensar no puede consistir en reelaborar los problemas y conceptos propios de la disciplina acabada, ni aún menos inventar un nuevo lenguaje metafísico. Se trata, ahora, de permitir que «acontezca» el ser en el seno del lenguaje que es, al mismo tiempo, «la casa del ser y la morada de la esencia del hombre» (*GA* 9, 361; trad. cast. 295). A la hora de precisar la naturaleza de dicha ex-sistencia, Heidegger propondrá una suerte de «desistimiento» (de *nichten*, *GA* 9, 359; trad. cast. 293) o «abandono» (*Gelassenheit*, 1959). En lo que respecta, sin embargo, a la posibilidad de una nueva πρῴτη φιλοσοφία, el filósofo habrá de reivindicar bien la necesidad de un regreso a la primitiva filosofía griega y a la palabra de ciertos poetas, especialmente la de Hölderlin (de donde provendrá el anhelo heideggeriano de una nueva «mitología» entendida como Cuaternidad de cielos, tierra, mortales e inmortales), bien el imperativo de un lenguaje que logre traspasar, merced a la «fulgencia» o *Lichtung* del Ser sobre la palabra, la comprensión aún onto-teo-lógica de lo existente (así, la

propuesta terminológico-especulativa de la *Ge-stell* o lo «estante» como esencia de la técnica moderna; *Vorträge und Aufsätze* [1954], 23 ss.; trad. cast. 21 ss.[5]).

2.2. *Metafísica postmetafísica: Gadamer, Derrida, Vattimo, Duque*

Resumir, siquiera someramente, los avatares de la recepción del «giro» heideggeriano en el pensamiento contemporáneo excede los objetivos de este trabajo. En lo que respecta al asunto que nos ocupa, la filosofía del «segundo» Heidegger ha tenido una influencia decisiva. Determinados problemas implícitos en dicho giro ocupan, desde entonces, el centro del debate en torno a la posibilidad, alcance y legitimidad de la especulación *ultra-*, *trans-* o *post-*metafísica.

El primero de todos ellos es el de la relación entre lenguaje y ser. Si el ser sólo comparece en el lenguaje como ausencia, siendo, a la vez, el lenguaje el ámbito donde dicha ausencia se hace manifiesta como «huella» o «trazo», el problema del ser es el problema del lenguaje que «dice» el ser. La ontología apunta a la hermenéutica. En la última sección de *Verdad y método*, titulada «El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica», Gadamer hace recaer sobre la «lingüisticidad» del lenguaje el problema ontológico fundamental; «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (Gadamer, 1977, 478; trad. cast. 567). La interpretación, entendida como realización de la comprensión que opera como momento de lo que Gadamer llama «historia efectual» (es decir, lo producido y determinado por la historia y a la vez, la conciencia de ese ser-producido; *ibid.* trad. cast. 16), apunta a un «centro del lenguaje». Desde ese centro se despliega «toda nuestra experiencia del mundo y, en particular, la experiencia hermenéutica» (*ibid.*, 461; trad. cast. 548). Dicho centro es especulativo, en tanto es comprendido como tensión entre un «hablar» finito (el del intérprete) y una «infinitud de sentido» que pertenece a la esencia misma del lenguaje (*ibid.*, 462; trad. cast. 549).

El segundo problema es el de la relación entre lenguaje especulativo y escritura. Si el lenguaje de la metafísica es el lenguaje del «olvido del ser», la misma noción de «escritura» (como depositaria del «sentido» del ser) pertenece a esa historia. No habría, pues, posibili-

5. Eustaquio Barjau traduce, con Félix Duque, *Ge-stell* por «estructura de emplazamiento». En otros lugares, Duque ha propuesto también la palabra «estante» como traducción del término. No en balde, *Gestell* significa, en germán paladino, entre otras acepciones, «estantería», es decir, estructura que permite el «emplazamiento» ordenado de «cosas».

dad alguna de restaurar de modo trans- o post-metafísico forma alguna de discurso sobre el Ser, en tanto ello obligaría, de un modo u otro, a servirse de estrategias discursivas emplazadas en la estructura de la escritura o lo escriturario. Cabría concebir la tarea de la filosofía no como la «destrucción» de una tradición enraizada en la comprensión del ser como el ser de lo ente, sino, más bien, como la tarea de destruir el ámbito mismo donde dicha comprensión es posible, lo que Derrida llama «presencia». La supresión del logocentrismo o «metafísica de la presencia» constituiría la única «metafísica» posible: gramatología, desconstrucción, diseminación o, sobre todo, *différance* o *diferenzia* («escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin *arkhe*, sin *télos*, escritura que descompone absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología»[6]), restando, como señal o indicio de la «posibilidad» de la presencia, la textualidad del texto: la escritura misma, muy en especial, la escritura veterobíblica. En la filosofía de la *différance* derridiana, la función del «sentido» del Ser al que, en el discurso especulativo, apuntan problemáticamente las categorías, es desempeñada por los «indecidibles»: la *archiescritura* (que apunta a la naturaleza sígnica del lenguaje), la *huella* (que apunta a una especie de protoorigen del «origen» del sentido de un signo), la *merma* (o veladura del origen), el *texto* (ámbito del discurso, regido por la ley de la proliferación infinita de significados) y, en fin, la *différance* misma (entendida como «marca» de la proliferación antedicha).

El tercer y último problema afecta a la relación entre «metafísica post-metafísica» y ética. Si la ex-sistencia define la «humanidad del hombre», lo esencial no es el Hombre mismo, sino «el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia» (Heidegger, 1947, 333-334; trad. cast. 274). La ética como disciplina pertenecería, más bien, a la época de la metafísica en la fase de su consumación nihilista, en tanto se ocupa el existir humano desde la presuposición de su esencia racional y apunta, más que otras disciplinas, a la comprensión del ser como valor y, por ende, al mantenimiento de la voluntad de dominio.

¿Cómo asumir, a la vez, la tesis de la *Verwindung* y la necesidad de una post-metafísica abierta a la ética? En «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil» (Vattimo y Rovatti, 1988, 18-42), Gianni Vattimo propuso el modo de efectuar esta operación desde los presupuestos heideggerianos y a partir de la noción de «fundamentación

6. J. Derrida, «Ousía y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*» (1968), en 1994, 102.

hermenéutica» o hermenéutica fundamentadora de lo sin fundamento (una «especie de oxímoron» [Vattimo, 1992, 57] cuya paternidad el pensador italiano atribuye a Nietzsche). Así, el «pensamiento débil» o la «ontología de la proveniencia» (Vattimo, 1995, 50) parte de una lectura «hermenéutica» del texto de Heidegger *Sobre la esencia de la verdad* (1943, luego en *Wegmarken*): la concepción heideggeriana de la verdad como libertad (apertura a un horizonte infinito de adecuación) puede entenderse como una «*pietas* relativa a aquello que hemos recibido en herencia» (Vattimo y Rovatti, 1988, 37-38). Esta *pietas* «pone las bases de una posible ética, en la que los valores supremos serían las formaciones simbólicas, los monumentos, las huellas de lo vivo» (*ibid.*, 39), una ética de «bienes» antes que de «imperativos». Evocando el *motto* benjaminiano del *Angelus novus* de Klee, Vattimo califica esta ética de «ontología débil»: la *pietas* por los despojos de lo que un día fue herencia «es el único verdadero motivo de revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia» (*ibid.*, 41). Esta ontología, en suma, equivaldría «a acompañar el ser en su ocaso y preparar así una humanidad ultrametafísica» (*ibid.*, 42).

Otro intento de solución del problema de la relación entre ética y metafísica desde el marco establecido por la «muerte» de la metafísica heideggeriana es el de Félix Duque. Asumiendo la hermenéutica como el destino contemporáneo de la filosofía y rechazando el *topos* de la quiebra entre Modernidad post-Modernidad, Duque propone concebirla como una «ontología de la facticidad» (Duque, 1995, 29). Dicha ontología tendría por objeto la «comprensión de la alteridad», mediante la «experiencia del texto y el texto como experiencia», a partir del «*factum* de la vida como *nacimiento desplegado y como muerte emplazada*» y apuntando a su condición última de ser una «expresión vital» (*ibid.*): «El ser no es. El ser se dice, se interpreta a la manera de la mano humana, que hiende, corta, acaricia, rechaza y atrae: *hace mundo*» (*ibid.*, 36). La hermenéutica *qua* ontología de la facticidad se serviría de una quíntuple «estrategia de lectura» (*ibid.*, 28) tendente a resaltar aquello que se presenta como «grieta», «contrafigura» o «contrahechura» en los grandes sistemas filosóficos. Se trataría de explorar (o «desamantelar») aquellas experiencias-límite de la Razón, allí donde se rompe la «autorreferencialidad» de esta última: el ámbito de las pasiones, las diversas figuras de lo demoníaco, del mestizo y de la muerte, y la fenomenología de la noche como contrafigura de la «luz» de la Razón (*ibid.*).

3. *Metafísica y condición humana: Ortega, Lévinas, Trías*

La breve exposición precedente de la noción de «ontología de la proveniencia» de Vattimo indica la dificultad de conciliar, desde los presupuestos heideggerianos, ética y metafísica. Inevitablemente, la condición humana es entendida desde los parámetros del abandono, transmutado por el «pensamiento débil» en un eco lejano de la voluntad de ocaso nietzscheana: la *pietas*. Esta dificultad proviene, ciertamente, de la aceptación de aquéllos presupuestos, pero no solamente. La entera filosofía de Heidegger es ininteligible sin la cuestión que abre *Sein und Zeit*, la pregunta por el ser. Esta pregunta presupone, de hecho, una dirección previa del preguntar: se pregunta *por* el ser. No se trata aún de la particular forma de ese preguntar, sino, por decirlo así, de su impulso originario. Este último no desaparece en el despliegue de la filosofía de Heidegger, sino que se mantiene como un *basso ostinato* a lo largo de toda su obra. Este impulso previo que dirige el preguntar al Ser excluye, *ab ovo*, la pregunta por el ser *del* Hombre. Esta exclusión previa complica extraordinariamente el «regreso» a la ética desde la metafísica que pregunta por el Ser, si no lo hace de todo punto imposible.

De hecho, la conciliación entre ética y metafísica difícilmente puede acontecer *después* de la pregunta por el Ser. Ha de darse, como proyecto o como «creencia» en sentido kantiano, *antes* del preguntar. Un ejemplo de la función proyectiva de este preguntar previo se halla en las célebres lecciones orteguianas del curso 1932-1933. Ortega propone a sus alumnos, a modo de iniciación en la metafísica, el análisis del mero «estar yo en una habitación» (Ortega y Gasset, 1964, IV ss.). La metafísica ha sido antes definida, de manera provisional, como un «hacer» humano consistente en la búsqueda de una «orientación radical» en su situación (*ibid.,* II, 31). La primera condición, pues, para «hacer» metafísica es la desorientación. «Saberse» desorientado respecto a la propia situación es ya, *de facto*, estar en disposición de «hacer» metafísica. Pero este saber no es, en sí mismo, la metafísica, sino la experiencia originaria que la hace posible. El «estar yo en una habitación» es, en estas lecciones, un ejemplo o modelo de esa experiencia previa buscada: deliberadamente cotidiana o vulgar, explícitamente al alcance de cualquiera.

El rendimiento especulativo de la propuesta se muestra en la lección V: comparece el «estar» como problema (*ibid.*, 86), se insinúa una noción de espacio como ámbito de interrelación entre vida y circunstancia (p. 88), se señala la naturaleza fáctica, antes que epistemológica, del pensar (p. 93) y se sugiere que la pregunta por el ser es

menos radical, en tanto derivada, que la pregunta por la propia vida (p. 101). Hacer metafísica no consiste, primordialmente, en preguntar por el Ser, sino en preguntar por el ser *del* Hombre, esto es, por su *vida* (*ibid.*, VI, 103). La apertura a la especulación de una razón que se quiere «vital» habrá de entenderse siempre como apertura a la dimensión metafísica de la condición humana. Ciertamente, en Ortega esta apertura desemboca en la radicalización de la condición humana como *positum* del Ser. La ontología se transforma en *antropontología*: «El hombre hace mundo para salvarse en él, para instalarse en él, el hombre es Metafísica [...]. Se trata de que el hombre sea buena Metafísica» (*ibid.*, X, 143).

Ahora bien, la apertura de la metafísica a la ética puede concebirse también como una disolución de la ontología en la ética. Es el caso de Emmanuel Lévinas: «La ética es más ontológica que la ontología, un énfasis de la ontología» (Lévinas, 1986, 143). La pregunta metafísica fundamental no puede ser aquella que inerroga por el Ser, sino aquella que lo hace por la existencia del Mal. Llevando a su radicalidad extrema la idea de Franz Rosenzweig de un yo «metaético» (es decir, un yo que se instala en un *ethos* absolutamente singular y contrapuesto a la ética de la totalidad, aquella que deriva de la idea hegeliana de *Sittlichkeit*), Lévinas apunta a la comprensión del yo como «metaontológico» (esto es, un yo «solipsista» que se comprende como constituido originariamente por su «soledad» existencial; cf. Lévinas, 1971, 17): ante todo «es preciso salir del ser» (Lévinas, 1982, 52; trad. cast., 56) e instalarse en una nueva relación con lo que «hay» que prime absolutamente el ser del *otro*. Esta relación se comprende como responsabilidad intransferible ante el Otro, determinada por el «des-inter-*és*». La ontología es así concebida como una especie de escatología de la alteridad donde el «testimonio ético» (entendido como resultado de la experiencia de la responsabilidad) se convierte en revelación de lo «infinito»: «La exterioridad de lo infinito se convierte, de alguna manera, en interioridad en el seno de la sinceridad del testimonio» (Lévinas, 1990, 229). Lo Infinito, finalmente, que expresa el modo de ser otro el Ser mismo, equivale a la «gloria de Dios»: lo ético domina completamente la escritura bíblica (1982, 113) y, consecuentemente, la ética *qua* metafísica de la alteridad es dominada completamente por la experiencia religiosa, siendo aquélla el pródromo o signo previo de malestar existencial que abre la posibilidad de esta última.

Ha sido Eugenio Trías el autor contemporáneo que más decididamente ha afrontado la tarea de establecer un ámbito especulativo común a la metafísica y a la ética. Ya desde *Filosofía del futuro* (1983)

y, sobre todo, a partir de la publicación, en 1985, de *Los límites del mundo* (a la que seguiría *La aventura filosófica*, 1988), la propuesta filosófica de Trías se articula en torno a una comprensión del ser que interroga, a la vez, por el ser de los entes y por el ser apropiado a la condición humana. Dicha comprensión halla en la noción de *límite* su idea nuclear. En diálogo con Nietzsche y el Heidegger de la *Lichtung*, Trías distingue una ontología *trágica,* propia de la Modernidad (donde el ser es concebido como un «ser-tiempo en finitud», cuyo fundamento es la certeza de la falta de fundamento; Trías, 2000, 369) de una ontología del *límite* (donde el ser es concebido como ámbito de la «diferencia en tanto que diferencia» o «diferencia inserta en el interior mismo del límite»; *ibid.*, 369-370). En este sentido, Trías contrapone la proposición ontológica a la proposición «topológica», que implicaría pensar el ser no primordialmente como tiempo, sino como espacio de copertenencia de lo que se da o acaece en el mundo y lo que se muestra (como veladura o como el heideggeriano «envío») «más allá» de dicho acaecer. En *Los límites del mundo,* Trías se sirve aún de una «imagen» (el «espacio-luz») y un ejemplo (el *Gran Vidrio* de Marcel Duchamp) para explicitar su propuesta metafísica. Con el término «espacio-luz» se designa, de hecho, la transición de la ontología a la topología, esto es, la transición de una comprensión de la diferencia ontológica como heteronomía absoluta entre lo ente y el ser a la «proyección» lógico-especulativa del hiato (o «bisagra») mismo que articula esa diferencia (*ibid.*, 319-320). Del mismo modo que en el *Gran Vidrio* de Duchamp la dualidad entre anverso y reverso sólo es visible desde la «suspensión» de dicha dualidad (es decir, la contemplación «de canto» de la obra), el límite como espacio-luz sólo comparece —de modo previo a su despliegue topo-lógico— como mero «signo de concordancia» o «(/)» (*ibid.,* 335).

Ahora bien, este ámbito de la diferencia en tanto diferencia, si bien privado de «fundamento» (o mejor, dotado de un fundamento siempre en falta), no es un espacio vacío. Está habitado un sujeto de experiencia, el ser humano, que Trías denomina *fronterizo*: «El fronterizo es de hecho el límite mismo que define y circunscribe los dos mundos [...]. En tanto fronterizos, *somos los límites del mundo*, pura línea, puro confín, referidos a la vez al cerco y al extrarradio» (*ibid.*, 66). El fronterizo explora tres ámbitos o «cercos» de experiencia: el cerco del aparecer (o Mundo), el cerco hermético (aquello que se da o propone más allá del Mundo) y el cerco fronterizo (su propia condición liminar entre ambos cercos). En la exploración de este último barrunta el fronterizo el ser *como* ser del límite, merced a experiencias liminares, bien sean estéticas o éticas, conducidas por lo que, en

otros lugares, Trías ha llamado un *lógos* erótico-pasional. La experiencia ética radical es la escucha de una orden formal vacía, el imperativo «pindárico», «llega a ser lo que eres», esto es, un imperativo que «me exige, como deber, que llegue a ser, en el futuro, lo que soy, límite y confín del mundo» (ídem, 94).

En obras posteriores, Trías ha procurado extraer de la idea nuclear de Límite todo el rendimiento especulativo posible. Si en la trilogía compuesta por *Filosofía del futuro, Los límites del mundo* y *La aventura filosófica*, Trías estableció las bases experienciales o fenomenológicas de la noción de Límite, a partir de *Lógica del límite* (1991), se abordará la doble tarea de *reconstruir* la historia de la filosofía desde la óptica del Límite y de *construir* una nueva propuesta filosófica que tuviera por núcleo dicha noción. El primer ensayo de *construcción* se produce precisamente en la citada obra de 1991: a partir de otra «imagen» conductora (el *limes* o frontera del Imperio romano como metáfora de una *onto*-topología del límite), Trías propone una aproximación «hermenéutico-categorial» al Límite *qua* Ser. Se exploran las formas de discurso propias del cerco limítrofe que aluden o hacen referencia al cerco hermético: *lógos, eros, poiésis* y *mnemosyne*. Esta exploración desemboca en la general caracterización del discurso especulativo (un «pensar-decir», en expresión del autor) como *lógos* simbólico:

> [...] la sustancia lógica del símbolo es lo que se muestra, en el límite, como concepto ex-stático, concepto «esclarecido» de las Ideas que, en el límite, permiten pensar eso que se repliega sobre sí [...]. El *símbolo* les da forma expositiva (Trías, 1991, 408).

El símbolo es, ante todo, un «signo flotante» del Límite (ídem, 508). El símbolo, por lo demás, parece expresar muy bien la correlación y copertenencia de los tres cercos; el símbolo, en efecto, posee una dimensión «estética» (en el doble sentido en que Kant emplea el término), otra dimensión mistérica o hermética y una tercera que es conjunción y disyunción de ambas, siempre conjetural, siempre precaria.

Sobre esta particular concepción del símbolo gravitará *La edad del espíritu* (1994), una obra donde, de modo simultáneo, se objetiva la estructura categorial de la metafísica del límite y se propone una reconstrucción de la historia del pensar (desde la prehistoria a la contemporaneidad) mediante la aplicación a dicha historia de aquella estructura. De hecho, cabe hablar, a partir de esta obra, de la *filosofía del límite* como sistema filosófico. El símbolo se muestra, a la vez, como estructura genérica lógico-hermenéutica de las categorías («re-

velación simbólica») y, por antonomasia, como la categoría principal. La tabla propuesta por Trías consta de siete categorías: Matriz, Existencia, Cita, *Lógos*, Claves Hermenéuticas, lo Místico y el Ser del Límite. *La edad del espíritu* muestra, en sucesión diacrónica, el predominio de cada de ellas en sucesivos periodos o «eones» de la historia (entendida por Trías como común) del pensamiento filosófico y religioso. En un determinado eón, una categoría es «tónica», permaneciendo el resto en segundo plano. El tránsito de la «Edad del símbolo» a la «Edad del espíritu», coincidente con los albores de la Modernidad, se produce no bien la Razón asume su «pasado» simbólico como matriz generativa o reverso oscuro de sí misma.

Las últimas obras de Trías abordan un problema subyacente a la estructura y desarrollo de *La edad del espíritu*: la trama categorial que vertebra esta última obra comparece de modo histórico-fenomenológico, no lógico-especulativo. En propiedad, *Lógica del límite* debería de haber suministrado el basamento lógico-especulativo a la serie de siete categorías, pero esta circunstancia se produjo sólo en grado de tentativa. Habrá de ser una obra posterior, *La razón fronteriza* (1999), el lugar donde se acometa esta tarea. En la explicitación del sentido estrictamente especulativo de estas siete categorías (algunas de las cuales son redenominadas), nos hallamos ante la remisión de la Matriz a un fundamento en falta «que debe ser pensado, pero no conocido» (Trías, 1999, 22). La Existencia constituye el «dato inaugural del comienzo» y remite al problema del inicio como su condición absoluta. La conjunción de Matriz y Existencia determina la primigenia comparecencia del *Limes* (antes, la Cita), que posibilita la experiencia ética originaria: la libertad entendida como el «alzado» al límite del existir. Este alzado constituye la condición de posibilidad del *Lógos* o ámbito de lo inteligible («racionalidad del mundo como "ya interpretado"»; *ibid.*, 23). El Logos, a su vez, se muestra como el «*haber*» de la Razón Fronteriza (antes Claves Hermenéuticas), o razón que experimenta, de modo problemático, su propia condición limítrofe, una condición sólo accesible mediante el Símbolo (antes, lo Místico). Por último, el Ser del Límite es la categoría de la cual, en realidad, se predican las seis antecedentes. El Ser del Límite es, así, el Límite *qua* Ser. Trías propone una clasificación triádica de la tabla (idem, 319) donde las cuatro primeras categorías serían *fenomenológicas*; las dos subsiguientes, *hermenéuticas*; y la última de ellas, *fronteriza*: el ser «es el límite mismo entre lo categorial y lo trascendental; entre la tabla en la cual lo categorial se despliega y la *cosa* (= *x*) que constituye su referente de misterio, esa cosa que se repliega en sí misma» (*ídem*, 408).

Precisamente de la comprensión «fronteriza» del ser como límite se deriva la posibilidad de una ética provista de fundamento metafísico: «En el límite el sujeto, el fronterizo, se halla presionado por una voz (voz de la conciencia) que le interpela y apremia a ser, o a llegar a ser, *eso que es*: habitante de la frontera del mundo, con un pie en el cerco del aparecer y otro en el repliegue del cerco hermético» (*ibid.*, 71). La reflexión ética no sólo es inseparable de la reflexión metafísica; en sentido estricto, son la misma. El *ethos* es el ámbito donde el ser se muestra como límite. En *Ética y condición humana* (2000) se extraen las consecuencias de esta co-pertenencia de ética y metafísica: la «proposición ética» («Obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera»; *ibid.*, 47) nombra el límite mismo concebido onto-lógicamente (*ibid.*, 70).

4. *Conclusiones*

La exposición precedente ha pretendido mostrar la coexistencia, en nuestra época, de dos formas de abordar el problema de la singularidad, el objeto y los límites del discurso especulativo. Ambas formas derivan de sendas concepciones previas del preguntar por el Ser: o bien se pregunta por el ser de los entes, o bien se pregunta, al modo kantiano, por el ser propio de la *humana conditio*. En el primer caso, el problema metafísico (o «post- metafísico») fundamental es, o bien el problema de la relación entre lenguaje especulativo y ser (Heidegger, Gadamer), bien el problema de la relación entre lenguaje especulativo y escritura (Derrida), bien el de la relación entre lenguaje especulativo y ética (Vattimo, Duque).

En el segundo caso, el problema metafísico fundamental es el de la comprensión del Ser como fundamento de la condición humana. Puede proponerse la identidad entre metafísica y antropología (Ortega), la disolución de la metafísica en la ética (Lévinas) o la reformulación del problema del Ser desde la pregunta por la condición humana y la comprensión subsiguiente de aquél como Límite (Trías). En este último caso nos hallaríamos, de hecho, fuera los parámetros conceptuales establecidos tanto por la entera tradición metafísica como por la tesis heideggeriana sobre su «muerte».

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, W. (1966), *Angelus novus*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.; trad. cast. de H. A. Murena, Edhasa, Barcelona, 1991.

Bleicher, J. (1980), *Contemprary hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique,* Routledge, London/New York.

Carnap, R. (1973), «Filosofía y sintaxis lógica» [1935], en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 294-337.

Derrida, J. (1989), *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía* [1987], trad. e introd. de P. Peñalver, Paidós, Barcelona.

Derrida, J. (1994), *Márgenes de la filosofía* [1987], trad. de C. González Marín, Cátedra, Madrid.

Derrida, J. (1987), «Torres de Babel» [1980]: *Er. Revista de Filosofía*, 5, 35-68.

Duque, F. (1995), *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Serbal, Barcelona.

Duque, F. (1996), «Que no es verdad que diez años no es nada ni es febril (sino textil) la mirada: Hermenéutica en la España de hoy»: *Er. Revista de Filosofía, 20*, 11-40.

Duque, F. (1999), *Postmodernidad y apocalipsis*, José Baudino/UNSAM, Buenos Aires.

Duque, F. (2000), *Filosofía para el fin de los tiempos, Tecnología y apocalipsis*, Akal, Madrid.

Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [1975], trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977.

Gadamer, H.-G. (1998), *El giro hermenéutico* [1995], trad. de A. Parada, Cátedra, Madrid.

Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la Modernidad* [1985], trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid.

Habermas, J. (1993), *Pensamiento postmetafísico* [1988], Taurus, Madrid.

Harré, R. y Sagüillo, J. M. (2000), *El movimiento anti-meafísico del siglo* XX, Akal, Madrid.

Heidegger, M., *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer, Tübingen, 1986; trad. esp. de J. Gaos, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951; nueva trad. esp. de J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

Heidegger, M. (1947), *Briefe über den Humanismus* [1947], *GA* 9; trad. cast. de A. Leyte y H. Cortés, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2001.

Heidegger, M. (1954), *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen; trad. cast. de E. Barjau, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, Serbal, 1994.

Heidegger, M. (1959), *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, 5, Klostermann, Frankfurt a. M., 1984; trad. cast. de A. Leyte y H. Cortés, Alianza, Madrid, 1995.

Heidegger, M. (1959), *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen.

Heidegger, M. (1961), *Nietzsche*, I y II, Pfullingen; en *Gesamtausgabe*, 6.1, Klostermann, Frankfurt a. M., 1996; trad. cast. de J. L. Vermal, *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000.

Heidegger, M. (1967), *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976; trad. cast. de A. Leyte y H. Cortés, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.
Lévinas, E. (1982), *Éthique et infini*, Fayard, Paris; trad. cast. de J. M.ª Ayuso, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991.
Lévinas, E. (1986), *De dieu qui vient à l'Idée*, Vrin, Paris.
Lévinas, E. (1987), *Humanisme de l'autre homme* [1972], Fata Morgana, Paris.
Lévinas, E. (¹¹1990), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], Kluwer, Amsterdam.
Lévinas, E. (1971), *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier.
Ortega y Gasset, J. (1964), *Unas lecciones de metafísica*. Nota preliminar de P. Garragorri, Revista de Occidente, Madrid.
Peñalver, P. (1989), *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger*, Anthropos, Barcelona.
Trías, E. (²2000), *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1991), *Lógica del límite*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1994), *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1997), *Pensar la religión,* Destino, Barcelona.
Trías, E. (1999), *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (2000), *Ética y condición humana*, Península, Barcelona.
Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (1988), *El pensamiento débil* [1983], trad. de L. de Santiago, Cátedra, Madrid.
Vattimo, G. (1992), *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* [1981], trad. de J. C. Gentile, Paidós, Barcelona.
Vattimo, G. (1995), *Más allá de la interpretación* [1994], trad. e introducción de R. Rodríguez, Paidós, Barcelona.
Villacañas, J. L. (1997), *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid.

HERMENÉUTICA Y METAFÍSICA: LA CUESTIÓN DEL SUJETO

Ramón Rodríguez

A finales del siglo XX la palabra «hermenéutica», incluso limitándola al campo de la filosofía más o menos académica, dista mucho de designar una posición filosófica nítida. Por el contrario, sus contornos son más bien imprecisos y resulta difícil caracterizarla por un conjunto de rasgos comunes, atribuibles a todos los pensadores que la comparten. Es esta vaporosa figura lo que ha llevado a hablar de la hermenéutica en términos de un clima o sensibilidad difusos, de los que participarían no sólo autores reconocidamente hermenéuticos como Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson o Vattimo, sino otros muy distantes de éstos, como Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida, incluso Lévinas (cf. Vattimo, 1995, 37). Ciertamente la tentación de considerar la hermenéutica como un trasfondo cultural, un conjunto de ideas que flotan en el ambiente «intelectual» (la inserción de toda actividad creadora en una «forma de vida», la condición histórica de todo conocimiento, la vigencia de pre-juicios en los juicios científicos y éticos, la necesidad de llevar a cabo indagaciones genealógicas, la tolerancia y el diálogo como praxis de la filosofía, etc.) y al que resulta difícil no estar incorporado, es grande. Pues en el fondo la hermenéutica no es una forma de pensamiento equiparable a las grandes configuraciones históricas de la filosofía: no ha descubierto un lugar fundamental en el que asentarse y desde el que ofrecer en abanico una «posición» propia sobre los grandes problemas típicos de la tradición. Más bien su convicción es la imposibilidad de un tal lugar. Pero ello no quiere decir que se diluya en la indefinición o que carezca sin más de tesis filosóficamente relevantes. Justamente en su referencia a la tradición metafísica y a la concepción moderna de la subjetividad se encuentran dos puntos básicos desde los que apreciar el núcleo central de la argumentación de la hermenéutica filosófica.

Pero antes de entrar temáticamente en estas dos cuestiones conviene realizar algunas precisiones sobre la hermenéutica como forma actual del pensamiento. La hermenéutica envuelve hoy al menos tres ámbitos de significado: 1) un conjunto de reglas y procedimientos destinados a garantizar la correcta exégesis de textos, propios de la filología y la jurisprudencia, sobre todo; 2) una epistemología de las ciencias del espíritu (o ciencias humanas), que a través de la clásica distinción de Dilthey y Weber entre explicación y comprensión, retoma la discusión acerca de la particularidad del conocimiento histórico y social; 3) una reflexión sobre la naturaleza del comprender, que revela su carácter ontológico y de matriz de toda forma de conocimiento, en virtud de la cual la «hermenéutica» adquiere la dimensión universal propia de la «filosofía», y con ello un nivel de pensamiento que se distingue de las ciencias. Es de este nivel de donde la hermenéutica extrae determinadas ideas y directrices con las que puede retornar sobre los problemas epistemológicos y entrar entonces en una discusión productiva sobre ellos. Sólo en este tercer sentido la hermenéutica es propiamente una filosofía y a ella me limitaré para abordar nuestro tema. Dado que el núcleo de su pensamiento lo constituye la idea de que el comprender —y la experiencia hermenéutica en general— pertenece más al ser que somos que a una especial habilidad cognoscitiva del hombre, la denominaré *ontología hermenéutica*. Ella es la columna vertebral del pensamiento hermenéutico, configurado por la obra de Heidegger, Gadamer y, con matices, de Ricoeur.

1. *La doble faz de las relaciones hermenéutica-metafísica*

La relación entre la filosofía hermenéutica y la metafísica es más compleja de lo que en principio el uso preponderante hoy de ambos términos deja entender. Pues de un lado la hermenéutica figura en la comprensión actual como una corriente de pensamiento desconstructora y crítica de la metafísica, a la que considera el armazón básico de la tradición occidental que se trata de revisar. Pocas dudas caben de que la historización general a la que la hermenéutica somete a toda forma de conocimiento supone una crítica de la objetividad que tiene como blanco principal las pretensiones de validez absoluta y de atemporalidad típicas del pensamiento metafísico. Pero, de otro lado, la raíz decididamente ontológica de la hermenéutica muestra un parentesco y una herencia de la metafísica que hacen muy problemática su adscripción sin más al campo antimetafísico o incluso simplemente

postmetafísico del pensamiento actual. En esta ambigüedad consustancial y no táctica se mueve la filosofía hermenéutica.

La desesperanza diltheyana de que el pensamiento pueda seguir viviendo del ideal metafísico de la validez absoluta de un reino de verdades en sí impregna desde sus inicios la reflexión hermenéutica. Heidegger, incluso en su etapa más cercana a Husserl, entendía la hermenéutica fenomenológica como una explícita contestación de esa idea. Este pathos antimetafísico no se funda en un criticismo epistemológico de corte tradicional; no son razones de teoría del conocimiento —un examen del alcance y las posibilidades del conocimiento humano— las que mueven el alejamiento hermenéutico de la metafísica, sino más bien razones epocales: el convencimiento de que la metafísica es un edificio en el que *ya* no se puede vivir. La idea nietzscheana de la muerte de Dios —concepto que condensa la objetividad de los valores— es el suelo del que se nutre más o menos explícitamente esa convicción. Su epocalidad se manifiesta en el carácter de acontecimiento, de *factum* histórico que la determina: es la situación devenida en la que estamos, y no el pensamiento de algunos filósofos la que ya no es metafísica; justo por eso, porque ya no estamos plenamente en ella y podemos tomar distancia, la metafísica puede ser objetivada como una forma de pensamiento y de vida. En cualquier caso, las razones o argumentos explícitos que la hermenéutica expone contra el fundacionismo metafísico viven de ese clima y no tienen nunca la fuerza de esa convicción histórica que les subyace.

La idea de metafísica, así objetivada, con la que opera la hermenéutica contemporánea es, en lo esencial, la caracterizada por Nietzsche y Heidegger: una comprensión de la totalidad de lo existente, bajo el punto de vista del ser —la estructura fija y permanente de las cosas— e interrogando por su fundamento, todo ello presidido por la idea de verdad como adecuación, esto es, de que la labor del pensamiento es atenerse objetivamente a la realidad dada y manifiesta. Si se parte de esta esquemática idea de *la* metafísica, sin distinción de diferencias esenciales entre todas sus figuras históricas, tal como, tomándola como un bloque sólido que domina todo el pensamiento de Occidente, actúa la tradición nietzscheana, la hermenéutica es una oposición frontal al todo y a cada una de sus partes, derivada de una interpretación radical de la finitud humana.

1.1. *La deriva antimetafísica de la hermenéutica*

El pensamiento hermenéutico tiene como idea central que el hombre, como sujeto cognoscente y práctico, no se encuentra *ante* el mundo,

como el modelo tradicional de la relación sujeto-objeto da a entender, sino *en* el mundo, inserto, en él, perteneciendo a él. La idea de *pertenencia*, que domina absolutamente, en diversas declinaciones, toda la filosofía hermenéutica, subraya el hecho de que antes de toda interrogación, reflexión o deliberación, en una palabra antes de toda conducta consciente, el sujeto está ya penetrado y poseído por el mundo al que pertenece, el cual, igualmente, no es ajeno a la acción interpretativa que el sujeto ha ejercido sobre él. Hay una relación de inclusión que abarca hombre y mundo, que precede toda acción y todo pensamiento humanos y que éstos no pueden, precisamente por su carácter antecedente, controlar o tener plenamente a disposición. *Pertenencia* y *precedencia o anticipación de sentido*, ideas cuya teorización próxima se encuentra en la analítica existencial de *Ser y tiempo* de Heidegger, son llevadas por Gadamer a la comprensión del conocimiento histórico, pero constituyen el punto arquimédico sobre el que se asienta lo fundamental de la argumentación hermenéutica. Sus consecuencias respecto de la metafísica son claras.

a) La pretensión de totalidad que embarga el pensamiento metafísico no respeta la condición situada del comprender, que no se opone a la pretensión como tal, sino a su cristalización en un saber absoluto, desligado, que supone una visión panorámica del todo, incompatible con la pertenencia; pues ésta, pensada consecuentemente, deja fuera del alcance humano la elevación a un lugar desde el que poder constatar la estructura de la realidad como un todo. Es esta visión panorámica «desde ningún sitio» lo que subyace a la universalidad de los principios metafísicos en la medida en que no son simples expresiones de la racionalidad lingüística, sino principios efectivos de la realidad natural e histórica. La universalidad lograda, definitiva y permanente, es el síntoma de esa visión metafísica imposible, y no la pretensión misma. La visión hermenéutica, por el contrario, consciente de su finitud constitutiva, insiste en la inagotabilidad de la realidad y en la provisionalidad de todo esfuerzo de comprensión globalizante.

b) Pero es que además el punto de vista absoluto de la metafísica mira las cosas como si todo estuviera o pudiera estar presente; esto no significa ignorar que el movimiento fundamental del pensamiento metafísico es trascender lo dado, las apariencias, hacia su esencia, hacia la estructura permanente que yace en ellas. La distinción apariencia/realidad, fenómeno/cosa en sí, no quita nada al hecho de que la metafísica piensa lo que es en el horizonte de la presencia: el ser y la esencia están ahí dados para un pensamiento que sabe trascender lo aparente hacia aquello que lo constituye. Que el ámbito de lo que verdaderamente es, el *ontos on*, sea pensado como inmanente y consti-

tutivo de las cosas o como un trasmundo, un más allá, es indiferente a estos efectos; en ambos casos se da y se entrega a aquel pensamiento que, tras el esfuerzo de trascendencia, se sitúa ante él. En consecuencia, el pensamiento metafísico, paradójicamente, a pesar de su ir más allá de lo dado hacia lo oculto, no tiene ojos para el hecho hermenéutico fundamental implicado en la pertenencia: que el mundo, tanto en su apariencia como en su estructura profunda, *proviene*, *se origina,* a partir de un ámbito que le precede y que no comparece en ningún modo de presencia. El modelo heideggeriano de la *epojé* o retracción del ser en la manifestación del mundo, preside no sólo la hermenéutica de la historia del ser, sino en general el modo hermenéutico de pensar la inserción del hombre en la tradición. Pues donde este modelo rinde toda su eficacia es en el plano diacrónico de la historia; pero, entiéndase bien, no es que el juego ocultamiento/manifestación sea en principio estático y luego se aplique al devenir, es que la pertenencia *acontece*, es genuinamente histórica, temporal, de ahí que el ámbito de precedencia no presente se piense en términos históricos, como formando parte ineludible del movimiento de transmisión que es la tradición; cada época es lo que es en virtud de instancias que, conformándola en su figura propia, no aparecen como tales en ella y ninguna forma de apropiación puede localizarlas y presentarlas inequívocamente. La lectura que la hermenéutica hace de esta historicidad radical de la pertenencia actúa contra la metafísica en dos de sus piezas esenciales: la idea de estructuras fijas y permanentes y la de fundamentación última. Respecto de la primera, a pesar de la complejidad intrínseca del tema[1], parece poco discutible que la filosofía hermenéutica tiende en general a considerar que la idea de un mundo en sí, fijo y permanente, está en contra de lo más propio del acontecer hermenéutico, pues no se trata tan sólo de que la imperfección del conocimiento humano no pueda obtener una percepción panorámica de todo cuanto hay, sino de que sujeto y objeto, hombre y realidad, están envueltos en un acontecer que deviene, y por tanto el ente mismo («lo que hay») es histórico, da de sí posibilidades nuevas y cambiantes; de esta forma se torna problemático el concepto de una realidad en sí fija sobre la que pudieran hacerse enunciados de validez intemporal. Esto es particularmente claro en el nihilismo hermenéutico de Vattimo[2], pero también Gadamer, aunque de forma más

1. Me he ocupado de las dificultades de interpretación de este punto en Rodríguez, 2001b.

2. Para Vattimo, la idea de una estructura permanente que puede ser descrita por el pensamiento es esencial para la metafísica. Cf. Vattimo, 1995, 43, 48 y *passim*.

matizada y compleja, sostiene una idea muy próxima (cf. Gadamer, 1977, 536, 553); en cuanto a Heidegger, su intento de comprender el ser como tiempo, presente desde su obra fundamental, cristaliza en la historia del ser, donde el ser es pensado como la instancia que envía y destina, retirándose y sustrayéndose a la vez, la figura que el ente o la realidad tiene en cada época; la metafísica, al centrarse en la realidad dada y manifiesta, desconoce su proveniencia, su ser el resultado de un destino —su historicidad radical—, y busca, por tanto, en la realidad un ser en sí permanente[3].

c) La idea metafísica de fundamento, tal como usualmente la hermenéutica la contempla, no es la *causa prima* de la ontoteología clásica, sino más bien su figura moderna, es decir, la exigencia de un comienzo absoluto, de una fundamentación última y radical. A ella afectan primordialmente las consecuencias de la finitud. Es la vía cartesiana (y husserliana) del pensamiento, pero tambien la fundamentación trascendental de Kant, el tipo de argumentación filosófica que la hermenéutica trata de destituir como frontalmente opuesto al hecho fundamental de la pertenencia. Ricoeur, el pensador hermenéutico actual más próximo a la fenomenología, no ha dudado en declarar que el concepto de pertenencia «designa directamente la condición insuperable de toda empresa de justificación y de fundamentación, a saber, que dicha empresa está siempre precedida por una relación que la incluye» (Ricoeur, 1986, 49). La inserción *a priori* del conocimiento en un ámbito más radical, en el que se origina el sentido, hace que todo ensayo de fundamentación última llegue siempre tarde, sea siempre penúltimo, precedido por un mundo del que proceden incluso los propios requerimientos de fundamentación. La idea gadameriana de que toda tesis, todo comienzo tético —incluido el radical de la autoposición— es siempre respuesta a una pregunta que le antecede no es más que la expresión lógica de esta condición finita por la que toda acción humana consiste siempre en ejercer el papel de actor en una obra que ya ha comenzado.

d) Por último, la verdad como adecuación, modelo que rige el carácter veritativo de los enunciados científicos y teóricos en general, es sometida a una interpretación, que no la rechaza o destituye sin más, por más que en algunas versiones extremas de la hermenéutica pueda darse a entender tal cosa, sino que la revela como una verdad segun-

3. Esto no significa que la idea de una estructura permanente en la entidad de las cosas sea una quimera, un engaño, sino un destino histórico, que, como tal, dada la esencia epocal del ser, está abierto a otro «envío», y puede por tanto ser seguido por una época «postmetafísica» o sencillamente no metafísica.

da, derivada del hecho primitivo de la apertura histórica de sentido, del estar ya ahí dado el mundo en el que toda búsqueda de verdad se mueve. El modelo heideggeriano de la verdad como *desvelación*, como la apertura originaria en cuya iluminación las cosas se dejan ver y enunciar, funciona como matriz de las diversas variaciones del concepto hermenéutico de verdad. Tal aparecer originario, únicamente gracias al cual pueden las teorías, metafísicas o científicas, plantear su posible adecuación o validez objetiva, no es susceptible de ser entendido a su vez como adecuándose a algo, de ahí que la idea de adecuación no sea el concepto último y definitivo de verdad. Éste queda reservado para el hecho insuperable de la apertura misma del sentido, que no es ya resultado de ningún ensayo racional del hombre, sino un *acontecer*, el *acontecer de la verdad*, en cuya facticidad y contingencia todo comportamiento teórico opera. Esta relación de derivación entre ambas formas de verdad, desvelación y adecuación, no impide que la articulación concreta de ambas siga siendo un problema hermenéutico ineludible.

1.2. *La hermenéutica como ontología*

La clara confrontación que acabamos de ver es sólo uno de los ángulos o caras de las complejas relaciones que la hermenéutica sostiene con la metafísica. Y es que la importancia del pensamiento hermenéutico, su vigencia en la constelación filosófica actual, no puede entenderse si sólo se la ve como una forma más del criticismo antimetafísico que tiene ya cuatro largos siglos de existencia. Esa *pars destruens* de la hermenéutica recibe su fuerza de una *pars construens*, de una experiencia filosófica positiva, cuyo significado y alcance no es fácil de precisar y que varía en sus diversas versiones, pero que en el problema que nos concierne guarda una clara similitud estructural con el papel de una filosofía primera. Y ello porque lo más propio y genuino del pensamiento hermenéutico es haber sacado a relucir un ámbito de sentido e instituido un tipo de reflexión, cuya pretensión esencial es mostrar su anterioridad y mayor radicalidad que el pensamiento objetivador de las ciencias y de la metafísica ontoteológica, pero que, por ello mismo, se encuentra en disposición de aspirar a una universalidad no accesible a la verdad sectorial de la ciencia y que se revela a su vez más originaria que los principios metafísicos sobre el ente. Aunque, precisamente por su radicalidad, la ubicación de la reflexión hermenéutica se sitúe en un topos no metafísico (más acá, no más allá de la metafísica), no por ello deja de asumir la función de unas «*meditationes de prima philosophia*», de las que la aspiración universa-

lista y la asunción explícita de planteamientos ontológicos son claros indicios.

Que la hermenéutica es mucho más una forma de ontología que de epistemología es un rasgo común y constante de la mayor parte de los pensadores hermenéuticos. El significado de este dato es inequívoco: los problemas metodológicos y de evaluación crítica del conocimiento alcanzado en las ciencias del espíritu no son la cuestión a la que pretenda dar respuesta la filosofía hermenéutica. Cuando, como en *Verdad y método* de Gadamer, retorna la problemática diltheyana de las ciencias del espíritu, lo hace mostrando precisamente la primacía del acontecer ontológico de la verdad sobre los procedimientos metodológicos. Que de esta forma la cuestión crítica sea un déficit del pensamiento hermenéutico es algo que ha sido subrayado no sólo por Apel y Habermas, sino también por Ricoeur (cf. Ricoeur, 1986, 105), pero ello no comporta, a su ojos, una renuncia al planteamiento ontológico de base, sino la necesidad de completarlo con un viaje de vuelta desde la ontología al debate epistemológico con las ciencia humanas[4]. La vía de pensamiento que es la hermenéutica sigue, pues, la traza ontológica que marcó Heidegger al indicar que la tendencia latente del pensamiento de Dilthey no es llevar a cabo una teoría de las ciencias de la historia, sino llevar ante la mirada el ser de lo histórico, la realidad propiamente histórica. La analítica existencial de *Ser y tiempo* da cumplimiento a esta tarea en la medida en que revela que la historicidad de la existencia humana es la matriz de todo conocimiento histórico.

El giro ontológico de la hermenéutica se evidencia al menos en estos dos momentos que representan sendas formas de considerar el hecho fundamental de la pertenencia:

a) Si partimos de que la comprensión es un modo de conocimiento —tal como, por ejemplo, se considera en la clásica diferencia entre explicación y comprensión— la fenomenología del humano estar en el mundo de *Ser y tiempo* ha puesto de relieve que tal forma de conocimiento, en la que algo es comprendido y enunciado, no es un comportamiento autónomo que sólo se suponga a sí mismo, como si de una facultad originaria se tratara, sino el estrato último de una estructura en la que ser y conocer se muestran en una radical continuidad. La comprensión en sentido estricto es siempre la interpretación de lo que estaba ya abierto como posibilidad para la propia existencia. No hay captación o comprensión de algo sin la previa anticipa-

4. Para un tratamiento completo del significado ontológico de la obra de Ricoeur, véase Navarro Cordón, 1997.

ción de un campo de sentido desde el que lo dado aparece como tal cosa. Ahora bien, esa apertura previa que funciona como una anticipación de sentido no es, a su vez, un determinado comportamiento consciente, tematizable y metódicamente controlable, es un modo de ser, una estructura que somos, y que Heidegger caracteriza como «proyecto arrojado», por el entrelazamiento de la proyección hacia lo posible con la facticidad del estar siempre en una situación que no es obra del propio proyecto; en virtud de ella, comprender es, antes que nada, un concepto ontológico que designa el constitutivo poder ser en que consiste el estar en el mundo del hombre. El comprender es así una estructura ontológica porque la apertura previa de sentido en que consiste la llevamos con nosotros antes de toda posición explícita de conocimiento. El comprender ontológico subraya, pues, la pertenencia al incluir irremisiblemente la acción humana en un mundo que le precede y al que se encuentra referida de antemano. Lejos de constituir una libre disposición del espíritu humano, inserta a éste en una situación que le rebasa.

b) La concepción ontológica de la comprensión permite entonces sustraer a la relación cognoscitiva sujeto/objeto su condición de estructura última y radicarla en un estrato más fundamental, que ya no es conocimiento, sino ser. A la vez, tiene el inequívoco sentido de descentrar al hombre, sacarlo de sí mismo y remitirlo al mundo sin cuyo horizonte de sentido el existir humano es ininteligible. Se abre así paso, desde el análisis de la propia existencia humana, la idea de que ella se encuentra inmersa en un acontecer que sería falso describir como el producto de su acción. La hermenéutica, en virtud de exigencias provenientes de la propia comprensión, deriva hacia el protagonismo del *acontecer de la verdad o de la tradición* —expresiones ambas de Gadamer—, del que el sujeto humano es un ingrediente. En efecto, el análisis de la experiencia hermenéutica contenido en *Verdad y método*, que es ontológico, porque trata ante todo de entender lo que la comprensión es, sin someterla a ideales metodológicos previos (cf. Gadamer, 1977, 606), muestra que «el comprender debe pensarse menos como una accción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición» (Gadamer, 1977, 360). Es éste quien determina las anticipaciones de sentido en que se basan nuestra aproximación a los textos, a los monumentos y en general a cualquier fenómeno. Estas anticipaciones, estos pre-juicios, expresión rigurosa de nuestra pertenencia a ese acontecer, no son actos conscientes sobre los que ejerzamos de entrada un control racional —esto es más bien una tarea por realizar, siempre incumplida—, por eso forman parte de nuestra «sustancia» histórica, del ser que so-

mos, no de nuestro haber metódico. Incluso la conciencia hermenéuticamente formada, la conciencia que trata de hacerse cargo de su pertenencia a la tradición, de su estar sometida a los efectos de la historia, la «conciencia histórico-efectual», precisamente porque no puede, como conciencia, cancelar o adueñarse de esos efectos, es, señala Gadamer, «más ser que conciencia» (Gadamer, 1992, 127). *La experiencia hermenéutica se funda así en un acontecer*, término que subraya el carácter ontológico, no psicológico ni subjetivo, del dinamismo que realmente está en obra en la comprensión. Que en la parte fundamental de *Verdad y método* Gadamer piense ese acontecer como *lenguaje*, no resta ni un ápice al radicalismo de su planteamiento ontológico. Pues con ello sólo se da expresión al hecho de que la pertenencia no es una facticidad bruta, física y alógica, sino una relación de sentido, en la que hombre y mundo, intérprete y texto, se ven inmersos. Es en el lenguaje, como ámbito primario del sentido, donde se producen todos los rendimientos del acontecer de la tradición: la fusión de horizontes del pasado y del presente, la copertenencia intérprete-texto, la propia conciencia histórico-efectual. Lo que desde el punto de vista de la comprensión de la historia aparecía como acontecer de la tradición alcanza una mayor generalidad como acontecer del lenguaje. Esta lingüisticidad fundamental de la experiencia hermenéutica cobra su máxima expresión en la célebre tesis «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (Gadamer, 1977, 567). Es un completo malentendido interpretar este aserto en el sentido de un lingüismo trascendental, como si el lenguaje fuese una instancia autónoma, que en virtud de su lógica interna, impusiera unas categorías que conforman la percepción del mundo. La tesis no marca ninguna primacía, ninguna anterioridad del lenguaje sobre la realidad, porque la singularidad del lenguaje como acontecer hermenéutico consiste en una implicación mutua irrebasable entre la palabra y lo que adviene a ella: «No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo» (Gadamer, 1977, 531). El lenguaje es el medio universal de la experiencia hermenéutica porque en él se visibiliza el mundo y en él vienen a la palabra, se hacen efectivos, los mensajes de la tradición. Como pura estructura semántico-gramatical el lenguaje carece de significación hermenéutica. De ahí la importancia de la expresión «acceder al lenguaje», que indica la diferencia insuprimible entre palabra y mundo, pero a la vez su constitutiva referencia. «El ser que puede ser comprendido es lenguaje» supone una lingüistización del ser sólo y en la misma medida en que implica una ontologización del lenguaje. Lo esencial es que el lenguaje dice el ser,

es el lugar de manifestación del mundo. *El acontecer del lenguaje es así el acontecer de la verdad*. Por ello es el centro de una filosofía de la comprensión.

Con su explícita base ontológica la hermenéutica gana una posición filosófica fundamental y una universalidad de planteamiento, que le distinguen no sólo de la hermenéutica como técnica de la exégesis de textos, sino de las diversas ciencias y de toda filosofía-de (la ciencia, el arte, la historia, etc.). Incluso el nihilismo hermenéutico de Vattimo, tan reacio a toda interpretación de la filosofía hermenéutica que pueda significar una recaída en la metafísica, utiliza la clave ontológica como la única forma de precisar el núcleo del pensamiento hermenéutico y diferenciarlo así de una etérea filosofía de la diversidad de culturas: la hermenéutica es la ontología de la actualidad porque en ella se cumple el destino de la disolución del ser de las estructuras estables de la metafísica en la absoluta ausencia de objetividad, en el conflicto insuprimible de las interpretaciones; la racionalidad hermenéutica es un discurso ontológico, no en el sentido de que describa las estructuras permanentes del ser, sino porque sólo puede justificarse narrando la proveniencia de nuestra situación, aduciendo la historia de la declinación del ser en el nihilismo (Vattimo, 1995, 48).

1.3. *El nivel del radicalismo hermenéutico*

¿En qué medida la vocación ontológica de la hermenéutica, cuyos trazos esenciales acabamos de ver, es compatible con su posición antimetafísica? ¿En qué sentido puede decirse que la hermenéutica asume el papel de una filosofía primera? Estas cuestiones son ineludibles tras las dos series de argumentos que hemos esbozado y no cabe sino ensayar una respuesta.

Ante todo hay que tratar de precisar lo que Ortega llamaría el «nivel del radicalismo» hermenéutico. Para ello basta reparar en que lo que la ontología hermenéutica quiere poner de manifiesto, el hecho esencial del estar en el mundo o la pertenencia, tiene ciertamente un carácter último y englobante, pero no por ello tiene carácter metafísico, en el sentido ontoteológico del término; al insistir en él, no sienta una tesis sobre el ser, ni pone una realidad como primera, ni tampoco le atribuye el papel de fundamento. Nada hay en la argumentación hermenéutica que conduzca a establecer que una determinada realidad, entidad o forma de ser tenga carácter «primero» o fundante de las demás ni a declarar su estructura o composición metafísica. Tampoco se pronuncia sobre si hay y cuáles son los rasgos

generales de la realidad y los principios que la articulan, ni propone un abanico categorial con el que distribuir el ente en sus diversos géneros o dar forma a la experiencia. *La hermenéutica no contiene ninguna constitución metafísica del mundo*. Su nivel de reflexión es otro. De ahí que típicas posturas metafísicas como materialismo, espiritualismo, monismo, etc., le sean profundamente ajenas. A pesar de la ambigüedad de ciertas expresiones, mediante el análisis de la estructura existencial de proyecto arrojado o de la experiencia hermenéutica, ni Heidegger ni Gadamer establecen algo así como el contenido esencial de una realidad, la realidad humana, de la que se destacara además su primacía ontológica. Por el contrario, el sentido de ese análisis es, como ya hemos apuntado, señalar su exposición, su apertura y enraizamiento en un acontecer inobjetivable que le atraviesa por entero, y frente al cual, en cierto sentido, destaca su vaciamiento. No asume por tanto el lugar de un *ontos on*, de una entidad primaria y fundamental[5]. La pertenencia (o el acontecer de la tradición, de la verdad o del lenguaje, expresiones estas dos últimas que valdrían también para el segundo Heidegger) se mueve en un nivel de radicalidad mayor que el de esas funciones del esquema metafísico. Al no decir nada sobre la estructura del mundo, lo que ella supone es más bien una nueva forma de entender la coimplicación trascendental entre *lógos* y ser. Agudamente señalaba Gadamer que la pertenencia era ya vista por la metafísica clásica bajo la forma del *verum transcendentale*, por la que la verdad se incluye como un momento del ente, de forma que éste resulta inteligible por principio para el intelecto que se abre a él (cf. Gadamer, 1977, 549). El acontecer hermenéutico de la verdad se sitúa en ese mismo nivel trascendental de la conversión entre *ens* y *verum*, pero liberando a la verdad de su carácter de atributo o propiedad trascendental del ente para envolver a ambos, ente y verdad, en un mismo *factum* originario. La tesis «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» no dice en el fondo otra cosa: el ser que accede al lenguaje «no adquiere una segunda existencia», sino que se ofrece, se presenta y se muestra: «El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser» (Gadamer, 1977, 568). En esto consiste el significado ontológico universal del lenguaje. La diferencia estriba en que la hermenéutica, frente a la concepción clásica, piensa esa coimplicación trascendental como radicalmente histórica; ésa es una de las razones de la preferencia por el término «acontecer»: la re-

5. Discutir, en este contexto, por qué la «primacía óntico-ontológica de la existencia humana» (*Dasein*) de *Ser y tiempo* no es una afirmación metafísica acerca del puesto del hombre en el conjunto del universo nos llevaría ahora demasiado lejos.

lación *lógos*/ser es temporal, no se mantiene en un ajustamiento prefijado *ab aeterno*, sino que dura con una duración que es distensión de sí misma y ello quiere decir que en la mediación mutua se modula y se altera. En virtud de esa su gestación temporal el acontecer trascendental es *tradición*, autotransmisión constante. La pertenencia tiene entonces un modo de ser histórico, su ser es la historicidad: el «acontecer de la tradición» es en el fondo una expresión redundante.

La historicidad constitutiva de la coimplicación trascendental determina una segunda diferencia con la verdad trascendental clásica, por la que todo ente es por principio inteligible; hermenéuticamente la representación de un intelecto que pudiera abarcar el sentido de todo lo que es y, recíprocamente, que todo lo que es sea inteligible, es imposible por la estructura misma de la experiencia hermenéutica en que se da el acontecer de la tradición. Que el ser sea histórico y que el hombre esté inmerso en el movimiento de transmisión hace que el ser que puede ser entendido sea, sin embargo, inagotable, que posea una espesura y opacidad insoslayable por el conocimiento. Toda la teorización gadameriana de la conciencia histórica pone de relieve su finitud constitutiva, la imposibilidad de hacer transparente la situación hermenéutica en la que toda interpretación radica: «Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse» (Gadamer, 1977, 372). Pertenencia significa justamente que no se alcanza nunca a objetivar, a poner la situación en que se está a la distancia necesaria para su completo esclarecimiento. La historicidad, con la movilidad de los horizontes en los que siempre el saber está imbricado, acentúa la pertenencia de la conciencia a su situación. Que la conciencia histórico-efectual sea más ser que conciencia expresa esta condición finita y muestra que la apuesta ontológica de la hermenéutica está dirigida ante todo contra el ideal epistemológico de la inteligibilidad plena y el saber absoluto. La palabra «acontecer» acoge también este significado de facticidad trascendental irreductible a una pura transparencia.

La reflexión hermenéutica apunta a y se mueve en un plano trascendental, en el doble sentido clásico y moderno de la palabra. Se trata efectivamente de un ámbito que está más allá, mejor más acá, de los diversos sectores de realidad y de sus formas de categorización científica y contiene a la vez la matriz, la condición de posibilidad, de toda forma de saber, que no escapa a la estructura de la experiencia hermenéutica. De este planteamiento trascendental recibe la hermenéutica su universalidad, que es, en cierto modo, vacía, como lo es toda universalidad transgenérica. De ahí su poca aplicabilidad inmediata a cuestiones ontológico-categoriales y metodológicas, a pesar de su pretensión de contribuir a la fundamentación de las ciencias del espíritu.

En ellas, ciertamente, la hermenéutica muestra una escasa productividad. De ahí también la necesidad, de la que Ricoeur se ha hecho eco, de mediar la impostación ontológica de la hermenéutica con un rodeo crítico por otros saberes, que la prueben y la enriquezcan (cf. Ricoeur, 1969, 14 s.).

La hermenéutica ocupa, pues, un lugar estructural paralelo al de una filosofía primera, no en el sentido de proponer una ontología fundamental, sino por ser una reflexión, anterior e irreductible a toda ciencia, que descubre un territorio donde arraiga la condicón irrebasable de todo estar humano en el mundo.

2. *El sujeto como cuestión hermenéutica*

¿En qué sentido el ser de la subjetividad es una cuestión hermenéutica? ¿Se trata de uno de los posibles ámbitos a los que se vuelve el saber que quiere apropiarse de la tradición? ¿O es una cuestión interna de la ontología hermenéutica, que determina su propia posibilidad? Para una hermenéutica que no realice grandes apuestas teóricas y que se entienda a sí misma como el ejercicio de la interpretación de las filosofías del pasado —una especie de organon de la historia de la filosofía—, la cuestión del sujeto puede ser un mero «tema» filosófico, relevante porque se trata de un concepto decisivo de nuestra cultura. Pero para lo que estamos llamando ontología hermenéutica se trata de una cuestión decisiva en la medida en que afecta a su propia existencia como teoría filosófica. Y ello porque bajo el rótulo «la cuestión del sujeto» se comprenden dos problemas fundamentales que tocan de lleno al pensamiento hermenéutico: el de la legitimidad de un concepto, cuya vigencia filosófica es incompatible con la ontología sobre la que descansa la hermenéutica y el del papel de la subjetividad humana en una filosofía de la interpretación. Ambas cuestiones son internas al pensamiento hermenéutico, de ahí que sea inexcusable tratarlas.

2.1. *La crítica de la metafísica de la subjetividad*

En lo que respecta a la primera, es fácil apreciar a partir de toda la reflexión anterior que la argumentación antimetafísica de la hermenéutica contiene un núcleo central específicamente dirigido contra la idea de sujeto o, más exactamente, contra la metafísica moderna de la subjetividad; es claro que la noción de pertenencia está pensada explícitamente no sólo contra el modelo epistemológico sujeto-objeto, sino contra la primacía ontológica de la subjetividad. La analítica existen-

cial de *Ser y tiempo* y los desarrollos que de ella realiza *Verdad y método* no hacen sino fundamentar esta revuelta ontológica. Por su parte, toda la empresa, ya mencionada, de Ricoeur de llevar a cabo un largo rodeo por las mediaciones lingüísticas, simbólicas y textuales es una puesta en práctica de la idea de que la subjetividad es todo menos un comienzo absoluto. El alejamiento del sujeto como fundamento es una línea de la que no se aparta ningún pensador hermenéutico. La crítica de la metafísica de la subjetividad es así una condición del surgimiento de la hermenéutica como filosofía y no una simple aplicación de la labor interpretativa a un concepto esencial de la tradición.

Pero ¿qué es una metafísica de la subjetividad? ¿Cuáles son sus trazos esenciales? Precisar mínimamente su contorno resulta imprescindible para saber qué significa ser sujeto y cuáles son las razones que apuntan a su final, filosófico e histórico.

Vista desde la óptica hermenéutica, determinada, como decíamos, por Nietzsche y Heidegger, con independencia ahora de su justeza histórica, la filosofía del sujeto contra la que se alza el pensamiento hermenéutico es una unidad perfectamente trabada de tres elementos básicos, que se articulan en un cuarto, que es su verdadera raíz:

a) La necesidad de una justificación última del conocimiento y la verdad. Tal obligación desencadena un proceso de búsqueda del fundamento, que por su propia exigencia de certeza, sólo puede consistir en una reflexión del conocimiento sobre sí mismo, que aboca, de manera natural, a la conciencia como campo último y al saber de sí como conocimiento indubitable.

b) Traslación a la conciencia humana en exclusiva del carácter de sustancia. La posición de privilegio cognoscitivo de la autoconciencia, su papel de fundamento le lleva a asumir la condición de *subiectum* (*substantia*, *hypokeimenon*) asunción que se realiza en paralelo con la reducción de todos los demás entes a la condición de *obiecta*, de objetos contrapuestos a la conciencia representativa. Que la palabra «sujeto» quede ahora restringida, como ha señalado Heidegger (Heidegger, 2000, 68) al yo humano, cuando en la metafísica griega se extendía igualmente a piedras, plantas y animales, expresa con toda claridad su papel de fundamento único y la referencia a él de todo lo existente. La idea de sujeto asume así el papel de la sustancia, en el sentido de ser lo que sustenta y mantiene las representaciones, pero también en el de foco referencial de lo que es, en la medida en que todo objeto, por el mero hecho de ser tal, remite a él. El carácter de fundamento se concentra, pues, en su poder de objetivación, de convertir todo en objeto, lo que ahora equivale a hacer aparecer algo en general.

c) El ser de la subjetividad, leído a partir de su poder de representación. En este punto la interpretación de Heidegger es decisiva; representar no significa primariamente producir copias o imágenes de las cosas, sino algo más radical, traerlas ante sí, pro-ponerlas, ponerlas delante, a disposición de aquel ante quien así las pone, el sujeto. La incondicionada capacidad de objetivar todo es la esencia de la subjetividad, que sienta las condiciones en que algo puede venir a la objetividad, es decir, a ser. La idea de ser como objetividad es la lógica contrapartida de la posición fundante del sujeto. El «humanismo», antes que una ética o una ideología, es la expresión metafísica de esta posición única del «sujeto humano» (*ahora* ya expresión redundante).

d) La libertad como autonomía reúne y concentra todas las piezas anteriores. El fondo de la subjetividad es la acción originaria de darse a sí misma las leyes a las que se vincula precisamente en cuanto puestas por ella misma. Las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad son posiciones del sujeto, que se define como este libre poner. Que esta posición es en su raíz *autoposición* se muestra en el propio desarrollo de la metafísica de la subjetividad: la objetividad de las leyes a las que el sujeto se vincula, en la medida en que es obra de él mismo, abre el paso a la autodeterminación estricta y total, la libertad de determinar la propia figura, la propia «naturaleza» del ser humano, que así deviene por entero dueño de sí mismo. En ese poder extremo se cumple plenamente esa posición de sí en que consiste ser sujeto; es lo que Heidegger, interpretando a Nietzsche como expresión radicalizada de la metafísica de la subjetividad, llama «voluntad de voluntad» (Heidegger, 1952, 217), una voluntad que quiere ante todo su propio querer y para la que toda objetividad no es ya más que un «valor», un punto de apoyo de su desarrollo.

Este modelo de subjetividad, que responde en lo esencial a la interpretación heideggeriana de la Modernidad, ejerce un enorme peso como contrapunto constante de la reflexión hermenéutica. Ciertamente dista mucho de ser una interpretación evidente y sin fisuras[6],

6. Piénsese en sus numerosos críticos, que han puesto de relieve, con razones poderosas, las insuficiencias e incomprensiones de la visión heideggeriana. Dieter Henrich, que ya en su trabajo *Die Grundstruktur der modernen Philosophie* (1970), contenido en *Selbstverhältnisse* (Reclam, Stuttgart, 1982), criticó la unilateralidad de su interpretación de la autoconciencia, ha ofrecido una alternativa constante de interpretación de la modernidad. Desde una perspectiva muy diferente, la de la fenomenología material, Michel Henry ha opuesto graves reparos a, por ejemplo, la comprensión heideggeriana de Descartes (véase su *Genealogía del psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2002).

pero su presencia y su fuerza casi indiscutida aparecen por doquier en el pensamiento hermenéutico. De hecho, la insistencia en la finitud de la experiencia hermenéutica y de la propia existencia histórica, con todas sus consecuencias epistemológicas y éticas, es una directa carga, en el máximo nivel de profundidad, contra la «subjetividad moderna».

¿Pero en qué se apoya esta oposición radical a la metafísica de la subjetividad? ¿Cuál es su argumentación concreta contra ella, una argumentación que no se limite a oponer unos conceptos a otros? Como puede observarse, el elemento común que subyace a los cuatro rasgos constitutivos de la subjetividad es la *primacía de la vida consciente*. La conciencia de sí es el terreno desde el que se interpreta el ser del sujeto y del que surge su pretendida omnipotencia representativa. Acorde con esta atención exclusiva concedida a la «vía cartesiana», es en la crítica al saber que el sujeto extrae de la *reflexión* sobre sus propios actos y de la filosofía reflexiva en general donde encontramos las más explícitas razones contra la constitución del sujeto moderno.

En la estela de Dilthey, que, especialmente en sus escritos póstumos, intentó caracterizar el comprender hermenéutico como el método correcto con el que dejar que la vida histórica fuera accesible sin someterla a la objetivación propia de las ciencias naturales, la hermenéutica fenomenológica del Heidegger joven desarrolló una línea argumentativa contra la confianza en el poder de la reflexión que prolonga claramente la posición de Dilthey. No se trata de poner en duda, de manera escéptica, el carácter absoluto o no del saber logrado mediante la reflexión sobre las propias vivencias, sino de discutir la capacidad de la reflexión para recoger el sentido de la experiencia vital tal como es vivida por el «yo histórico». No es la validez universal del conocimiento logrado mediante la reflexión, sino su originariedad, su posibilidad de ser la noticia primaria y adecuada que la vida fáctica tiene de sí misma, lo que resulta cuestionado. Influido por la crítica de Natorp a la reflexión fenomenológica, Heidegger comparte la objeción general, considerada por el propio Husserl, de que la conversión de una vivencia espontáneamente vivida en vivencia *mirada*, resultado de la vuelta reflexiva sobre uno mismo, supone una alteración en el modo de ser de la vivencia que no la deja en absoluto incólume, pues tanto la posición del yo ante ella, de la que se distancia como un observador, como el estatuto de la propia vivencia, que pasa ahora a ser objeto, cambian radicalmente respecto del modo

Otra línea crítica, que incide más en las consecuencias políticas de la desconstrucción de la subjetividad, la representa el libro de A. Renaut, *La era del individuo*, Destino, Barcelona, 1990.

como en el interior de la vivencia no reflexiva ambos se daban. Lo esencial de este cambio posicional es que, a los ojos de Heidegger, introduce insuperablemente dos factores que no permiten reflejar fielmente el sentido primario de la referencia al mundo que está latiendo en el comportamiento pre-reflexivo: 1) Que la mirada reflexiva, que es un ver objetivante, que sienta *a priori* lo que mira como un objeto puesto ante sí, tiende inadvertidamente a introducir su propio modo de mirar en el interior de lo que ve y, así, describe el contenido de las vivencias o comportamientos del mundo vital de acuerdo con la escisión sujeto-objeto, extraída la relación teorética con las cosas. Por mucho que luego esta relación, convertida en primaria, se tiña de valores, emociones e intereses, para hacer justicia a la variedad de la vida realmente vivida, el armazón conceptual es el suministrado por la interpretación teórico-objetiva de las vivencias. Heidegger ve en la fenomenología husserliana un ejercicio constante de este teoreticismo de la reflexión. 2) Que la reflexión, al autocomprenderse como acto consciente dirigido intencionalmente a su objeto, con el que tiene una relación inmediata y homogénea —es otra vivencia, otro acto del «yo»—, establece de modo natural «la conciencia» como el ámbito o región de ser en el que se dan la reflexión y su objeto. La «experiencia fáctica de la vida» es interpretada toda ella como conciencia, una expresión que prima el *saber*, teórico en su fondo, sobre toda otra forma de relación con el mundo. Si la reflexión es además pensada como *método* para acceder a la comprensión científica de las vivencias, entonces la preocupación por la certeza y la validez refuerza la posición teorética de la que surge la primacía de la conciencia y de todo el lenguaje que le es propio. El *cuidado por el conocimiento conocido* (Heidegger, 1994, 60), expresión con la que Heidegger caracteriza el comportamiento y la motivación que están en la base de la reflexión metódica, recoge a la vez la raíz reflexiva y la preocupación por la validez del conocimiento que originan la conciencia como tema central del pensamiento. El teoreticismo implícito de la reflexión distorsiona el «yo situado» (*Situations-Ich*), «una función de la experiencia vital», que es «una conexión cambiante de situaciones y motivaciones posibles» (Heidegger, 1987, 208). Las conexiones de sentido que constituyen esa vida histórica, aunque comprensibles y comunicables de forma inteligible, no se dejan captar, si no es de manera desfigurada, por la mirada objetivante de la reflexión.

Pero el argumento hermenéuticamente más fuerte y constante no proviene de cuestionar, *en el propio terreno introspectivo de las vivencias*, la posición teorética de la reflexión. Es más bien la conciencia creciente de la complejidad del «yo histórico» frente al yo como

pura corriente de vivencias, la que abona la crítica dirigida a limitar el rendimiento fundamental que la filosofía moderna atribuye siempre a la reflexión: su poder crítico, su capacidad de reducir las ilusiones, los mitos y las falsas representaciones del pensamiento. Lo que define justamente al yo histórico es su carácter situado en un mundo público con el que guarda una relación simbiótica, a la que no es ajena la conexión de sentido de sus vivencias. Las metas de sus acciones, la opción entre sus posibilidades, la importancia de sus afectos y, en general, el significado de lo que le pasa, son comprendidos por el yo en función de lo que las representaciones públicas en las que vive de antemano le proponen. Si en general todo saber de sí se encuentra de entrada bajo el dominio de lo público, no lo están menos las palabras, los conceptos con que ingenua o filosóficamente se expresa. Los modos de enfocar lo que nos pasa y las palabras que elegimos no son el resultado de un libre escoger lo más adecuado para describir lo que aparece, sino hablar desde un horizonte de sentido que nos viene dado y al que estamos incorporados. ¿Puede el puro ponerse ante las propias vivencias objetivar y, por tanto, distanciarse, hacerse libre, de las representaciones públicas ligadas al sentido de lo dado? ¿Puede la vuelta reflexiva sobre las propias vivencias hacer transparentes los conceptos que utiliza en la descripción de lo que ve? La reflexión puede sin duda sacar a relucir lo dado en la vivencia prerreflexiva, tanto en lo que se refiere a su estructura como a su contenido objetivo, pero no puede, desde la pura posición descriptiva de lo dado, desvelar en ello la presencia de representaciones *adoptadas* que constituyen el sentido y ocultan otras posibilidades quizá más originarias, ni adueñarse de los conceptos, nunca originales, con los que trabaja. El poder crítico de la reflexión encuentra, pues, un límite en la estructura situacional del yo, que no puede ser traspasada hacia una posición de objetividad teórica plena. Por ello la reflexión hermenéutica no operará ya sobre el terreno único de la corriente de las vivencias, sino que ejercerá la crítica existencial del modo de apropiación de las representaciones públicas y la discusión histórica del significado de los conceptos que articulan la comprensión. Que el Heidegger de *Ser y tiempo* confiara a un temple de ánimo (la angustia) y a la decisión de asumir efectivamente la finitud el poder revelador último sobre la existencia histórica es una forma de mostrar la desconfianza en el poder de la actitud teórica de la reflexión.

Cuando Gadamer se pregunta en *Verdad y método* sobre la forma de conciencia que es la conciencia histórico-efectual (Gadamer, 1977, 415), el problema esencial que está latiendo no es otro que el intento de apartarse del modelo reflexivo. Ciertamente no se trata del tipo

husserliano de la reflexión fenomenológica; la «omnipotencia de la reflexión» es más bien la representada por la dialéctica hegeliana del reconocimiento de lo propio en la superación de lo ajeno —el objeto—, que concluye en el saber absoluto de la identidad de conciencia y objeto. Pero la cuestión de fondo es la misma: poner de relieve la impotencia de la reflexión para adueñarse de aquello de lo que tiene conciencia. Es éste un punto clave que es necesario precisar, pues lo que la hermenéutica discute no es la reflexión como posibilidad del pensamiento ni como forma de conocimiento, sino el valor absoluto de lo por ella alcanzado. La teoría de la experiencia hermenéutica es evidentemente reflexiva, en el sentido de que supone una vuelta del comprender sobre sí mismo y sus condiciones, pero tiene ante sí el problema de hacer compatible el carácter universal de la estructura histórico-finita de la comprensión con el hecho de que llegar a una conciencia de esta estructura no la libera, como conciencia refleja, de eso mismo que ella hace visible. Por eso Gadamer trata de evitar que la conciencia histórico-efectual sea entendida como conciencia reflexiva que objetiva la conciencia inmediata para mostrar que tiene los mismos rasgos que la experiencia humana del mundo y por tanto su mismo carácter inconcluso y abierto a su prosecución infinita. Y sobre todo, que no hay que mirarla desde sus resultados, desde el valor del posible saber alcanzado, sino *in fieri*, mientras se hace; sólo entonces se ve que la conciencia histórico-efectual es, antes que nada, experiencia viva y no saber más o menos logrado.

La indiferencia que muestra Gadamer respecto a la fuerza de las argumentaciones, que, en la línea de Heidegger, considera «meramente formales», es un trasunto de la misma idea: las tradicionales refutaciones del relativismo y el escepticismo, por ejemplo, que tienen indiscutiblemente razón, pero que no logran suprimir las convicciones escépticas, producen, con su rápida victoria, una cierta sospecha sobre «el valor de la verdad de la reflexión». Gadamer las ve como típicos «argumentos de la reflexión», sin duda porque la contradicción que denuncian es revelada por una reflexión del discurso teórico sobre sus propias condiciones y, de la misma manera que en la conciencia reflexiva está la verdad crítica de la conciencia espontánea, el argumento antiescéptico contiene la verdad (en este caso la falsedad) de la tesis escéptica o relativista. En ambos casos es el razonamiento reflexivo quien otorga o desposee de legitimidad a las pretensiones de verdad de lo que examina. Aplicada a la hermenéutica, la reflexión revela una contradicción entre la afirmación *teórica* del carácter histórico y limitado de la comprensión humana y su alcance universal. Si en vez de refutar la validez de la hermenéutica tal argumentación lle-

va más bien, para Gadamer, a cuestionar el valor de verdad de la reflexión, es porque la verdad *material* acerca del comprender humano que la hermenéutica revela no puede ser anulada en virtud de una mera contradicción *formal* entre la forma lógica de un juicio y su contenido. Ello equivaldría a pensar que esa revelación reflexiva de la contradicción sería suficiente para liberarse del condicionamiento histórico del conocimiento, pero «la conciencia del condicionamiento no cancela éste en modo alguno» (Gadamer, 1977, 538). Como tal argumentación es vacía, en el sentido de que no opone ningún conocimiento o experiencia al análisis que la hermenéutica realiza, Gadamer tiende a pensar que sólo genera una «apariencia formal» y no un conocimiento sustantivo. Por ello trata de relativizar su fuerza y ese mismo intento muestra que no es insensible al poder de las «apariencias». En conjunto, todo el esfuerzo de *Verdad y método* por aproximar la conciencia hermenéutica a la experiencia vital, adjudicándole sus mismas limitaciones, tiene por objeto mostrar que no es primordialmente un discurso teórico-filosófico y que no es legítimo, por tanto, aplicarle el estatuto lógico de una tesis teórica. Gadamer lo da a entender claramente cuando pide distinguir niveles lógicos y no situar en el mismo rango la conciencia hermenéutica y las afirmaciones teórico-objetivas:

> Es uno de los prejuicios de la filosofía de la reflexión el considerar como una relación entre frases cosas que no están en el mismo nivel lógico. Por eso el argumento de la reflexión está aquí fuera de lugar. No se trata de relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción, sino de relaciones vitales. La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas (*ibid.*).

Se trata de explorar posibilidades del lenguaje que hagan viable la expresión de la experiencia hermenéutica sin caer en la inapelable condena de la contradicción performativa. Apel ha puesto de manifiesto las dificultades de la hermenéutica, como *discurso filosófico*, para librarse de ella, intentando a su vez reformularla en clave pragmático-trascendental, al precio, sin duda, de que se pierda lo más radical de la posición hermenéutica (cf. Apel, 2002, cap. 4). En cualquier caso, no parece que la hermenéutica gadameriana haya dado una respuesta suficientemente explícita y convincente al «argumento de la reflexión»[7].

7. Para un tratamiento más detallado de la difícil relación entre hermenéutica y escepticismo y de las estrategias hermenéuticas ante éste, véase Rodríguez, 2001b.

2.2. *La reflexividad de la comprensión y la originalidad del sí mismo*

La segunda cuestión que enunciábamos, cuál es el papel de la subjetividad humana en una filosofía de la interpretación, resulta más difícil de abordar. Pues cabe pensar que plantearla es ya instalarse en un terreno ajeno a la ontología hermenéutica, que, lejos de necesitar del sujeto, ha sentado justamente las bases para su destrucción. Si hablar de una «concepción hermenéutica de la subjetividad» puede resultar acaso excesivo, no lo es en absoluto preguntarse por el lugar del individuo humano, en tanto que ser que se ocupa y sabe de sí, en el movimiento de comprensión e interpretación que le trasciende y que por ello —ya lo sabemos— no puede ser entendido como obra de la subjetividad. Es éste un punto crucial que implica distinguir entre el *concepto metafísico de sujeto*, tal como lo ha acuñado la filosofía moderna, y el *ser humano individual*, que actúa en el mundo de manera más o menos autónoma y consciente de su propia vida. Es evidente que la hermenéutica ha surgido como oposición clara al primero, lo que significa a su vez negar que el segundo pueda asumir la condición metafísica de sujeto, en virtud de la fragilidad y finitud de la comprensión en que el individuo se ve envuelto. Pero ¿es posible prescindir de toda huella de subjetividad en la manera de ser del individuo en la comprensión? ¿Puede el acontecer de la comprensión entenderse sin la referencia a sí mismo del individuo que comprende? Lo importante no es desgajar de la ontología hermenéutica algunas referencias al sujeto individual, *sino ver cómo éste es una presencia inevitable en aquello que precisamente se trata de resaltar, la estructura de la experiencia hermenéutica*.

Si la idea directriz de pertenencia es el contramodelo de la subjetividad metafísica, dado que desposee al sujeto de su pretensión de ser origen último y de alcanzar una autorresponsabilidad absoluta en el conocimiento y la acción, hay, sin embargo, que preguntarse cuál es la concepción positiva del hombre que la insistencia hermenéutica en la pertenencia lleva consigo. La idea de *apelación*, de la que Heidegger ha hecho abundante uso, y en el que le han seguido Gadamer, Vattimo e incluso Ricoeur —por no hablar, en un contexto no hermenéutico, de Lévinas— no es sino otra forma de poner de relieve la pertenencia, al subrayar que el sujeto humano no inicia la comprensión, sino que su primer movimiento es siempre respuesta a la interpelación que el ser, la tradición o el lenguaje le dirigen. La estructura de la pertenencia, el modo de inserción del ser humano en el acontecer de la verdad, tiene la forma de respuesta a una convocatoria que le precede y que le coloca en su lugar ontológico propio: ser alguien

que siempre responde-a y que no puede, por tanto, entenderse como origen radical del sentido de lo existente. Lo que el individuo humano pueda tener de sujeto lo ha de llegar a ser a partir de esta estructura y no contra ella: la posibilidad de ser un «sí mismo» pende de esta condición respondente y no se opone a ella. Pero la idea de apelación no contiene una respuesta a la pregunta por el qué y el cómo del sí mismo, es decir, en qué consiste ser un sí mismo y cómo se origina en el seno del acontecer de la verdad. Pensada para destruir la idea de fundamento último de las filosofías trascendentales, la apelación tiene la virtud de señalar que la producción del sentido de la realidad histórica dada escapa a la subjetividad y se dirige a ella, pero no tematiza la condición propia de quien resulta interpelado. En el supuesto de que el habitar en la tradición o en el lenguaje pueda ser entendido como la escucha de una apelación, ¿cómo tiene que ser el individuo humano para poder oír y responder adecuadamente a su «llamada»? ¿Basta la descripción de la estructura de la experiencia hermenéutica y de la fusión de horizontes para dar cuenta de la calidad del ser que comprende, a fin de cuentas siempre un individuo? Tras la puesta en evidencia del carácter originario del acontecer de la verdad como tradición, se hace necesario ver en qué medida ese proceso de comprensión exige y se realiza en la conciencia de los individuos. Hay que reconocer que la hermenéutica contemporánea ha atendido escasamente a esta cuestión, tras haber sobreabundado en la primera.

La indicación primaria sigue siendo la constatación fundamental del análisis de *Ser y tiempo* de que *todo comprender es simultánea e indisociablemente comprenderse*. Que la comprensión es un modo de estar en el mundo de un ente al que le va su propio ser, que no puede por tanto existir sin ocuparse de su propia existencia, inscribe de entrada toda forma de comprender en una reflexividad implícita que es su telón de fondo. El momento reflexivo al que alude el pronombre expone con claridad que el comprender una situación determinada, un sector concreto del mundo o un texto de la tradición no termina en la exposición de su estructura o en el conocimiento de sus causas, sino que implica una integración en un saber a qué atener*se* en el mundo, ahora concretado en ese problema específico. Lo que se comprende es siempre la cosa y *mi* poder hacer con ella. Mientras el análisis hermenéutico ha intentado subrayar en el acontecer de la comprensión ante todo los horizontes de *lo* comprendido, los elementos implícitos que la *cosa* comporta y los pre-juicios del intérprete, ha dejado en la penumbra el momento decisivo significado por la reflexividad. Que los horizontes del texto y del intérprete apuntan a la constitución de un mundo *propio* del sujeto que comprende no se

deduce de la lógica de la fusión de horizontes ni de la conversación infinita en la que estamos, puesto que esa propiedad viene determinada por la manera como el individuo que comprende se tiene a sí mismo, y de acuerdo con ella selecciona, asimila e integra lo comprendido. El sí mismo implícito en el comprender*se* no es la pura réplica consciente de la situación objetiva, algo así como si las estructuras objetivas del mundo histórico dado se doblaran sobre sí mismas y devinieran autoconscientes. Frente a una pura episteme impersonal, el sí mismo significa dos cosas: *a*) que el comportamiento con el mundo que es el comprender ha de habérselas consigo mismo, se encuentra inevitablemente consigo; este tenerse a sí mismo del comprender no significa simplemente que tenga una relación de autorreferencia, sino que puede comportarse respecto de esta misma relación, tomándola de esta o aquella manera; es lo que podemos expresar más llanamente diciendo que es capaz de responder de sí, asumiéndose en una escala de posibilidades que va desde el dar cuenta y razón plenas hasta el absoluto rechazo; y *b*) que, en virtud de la peculiaridad de su temporalidad, por la que pasado, presente y futuro se implican mutuamente en el movimiento de autotransmisión que es el comprender, el sí mismo es una figura o proyecto que subtiende los actos concretos o «puntuales» de comprensión. Justo por ello es un elemento hermenéutico de primer rango, pues es lo que hace posible la mayor o menor asimilación de lo comprendido, colocándolo en su sitio y otorgándole así su sentido propio; pero, a la vez, en cuanto proyecto, no preexiste sin más a los actos, sino que va siendo constituido y modificado por ellos.

Este «sí mismo» presente en la comprensión es la base fenoménica para un concepto hermenéutico y no metafísico de sujeto. Implicado directamente en el sentido descriptivo del comprender, es una exigencia de la experiencia y no una petición de principio. Lejos de ser introducido por una voluntad metafísica, es un *dato original* no derivable de ninguna estructura objetiva de sentido. ¿Qué ámbito de lenguaje, qué sistema de habilidades técnicas o qué mensajes de la tradición pueden instituir por sí solos la presencia de un ser que al comprender se refiere a sí mismo como una posibilidad, sin suponerlo previamente? Repito que no se trata sólo de un puro saberse, sino de un tomar posición respecto de este propio saber, lo que va más allá de toda conciencia contemplativa. Todos los subsistemas de significados del mundo, todos los múltiples códigos en que consisten las diversas prácticas sociales, ciencias y técnicas, son lo que son, es decir, tienen sentido, porque hay un proyecto de comprensión a ellas dirigido que puede interpretarlas, esto es, saber a qué atenerse con ellas.

Si un sistema de signos no significa nada sin una conciencia que lo aprehenda como tal, mucho menos puede haber prácticas sino como términos de un poder hacer. Ni la conciencia ni el proyecto son introducidos en el mundo por los sistemas de significados; son simultáneos, elementos coimplicados, de originalidad irreductible.

El sí mismo es, por otra parte, estrictamente individual. Aunque la individualidad, como tal, es imposible entenderla a partir de rasgos universales como aquellos con los que hemos caracterizado el sí mismo —la autorreferencia como modo de tenerse y el proyecto que atraviesa la temporalidad—, puede sin embargo esclarecerse algo a partir del juego mutuo de ambos. La relación consigo mismo implicada en el comprender es siempre, ya lo hemos dicho, una forma de tenerse, de conducirse, la cual no es una forma *a priori*, sino una posibilidad que ejerzo de una u otra manera. Si miramos ahora la comprensión desde su costado objetivo, desde las cosas del mundo que tematiza, comprenderlas significa que en algún sentido *nos* afectan, nos alcanzan, incluso cuando se trata de su pura captación teórica: el conocimiento de su estructura objetiva no nos deja indiferentes, sino que reobra sobre el modo como nos comportamos con el mundo. Este importarnos las cosas que comprendemos, muestra con claridad que la comprensión es siempre una integración *posible* en el comportamiento consigo mismo que siempre subyace en ella. Ahora bien, el sí mismo que así se dibuja no es otra cosa que el juego entre la *manera* de tenerse y los *contenidos* determinados que asume, es decir, los actos de comprensión particulares cuyo objeto recae sobre sectores diversos del mundo. Este juego es esencialmente una *historia*, una trama temporal que se teje constantemente entre los distintos comportamientos en función de su propio sentido y del modo en que se asumen. Tal entrelazamiento no es decidible de antemano y la comprensión que de él tiene quien la vive no es fija, sino con frecuencia variable. Es aquí donde puede atisbarse la individualidad del sí mismo: configurarse mediante una historia imprevisible e irrepetible, llena de modos propios de ser afectado por el mundo, con lazos de sentido no deducibles de su puro significado objetivo, constituye una forma radical de ser individuo. El sí mismo no es nunca *el* sujeto, sino un ser particular, individualizado por su peculiar manera de tramar su historia en una situación singular. El adjetivo posesivo «mío», cuando se aplica a los propios comportamientos o maneras de ser y no tanto a las cosas, expresa, mejor que el pronombre personal «yo», esa integración en una trama de sentido individual que es lo que constituye su carácter personal.

Pero la insistencia en la presencia de un «sí mismo» en la comprensión, aspecto sin duda poco resaltado en la ontología hermenéu-

tica, no debe hacernos pensar que se trata, a la manera tradicional, de un yo-sujeto, entendido como un núcleo estable e idéntico, que permanece en la diversidad de los actos. Una concepción hermenéutica del sí mismo, es decir, que sea compatible con el hecho radical de la pertenencia y el acontecer de la verdad, no puede aceptar que consista en un ámbito propio y exclusivo que preceda a los comportamientos, sin que resulte afectado por ellos, como tampoco que haya una forma especial de acceso a él, separable de la propia relación con el mundo. La espontaneidad y originalidad del ocuparse de sí, que no es deducible del mundo ni del lenguaje, no existe, sin embargo, sin ellos. Justamente porque la relación consigo mismo no es la autocontemplación de una identidad estática, sino una tarea práctica en la que el sí mismo del que nos ocupamos está por hacer, sin terminar, esa tarea exige un espacio de sentido en el que llevarla a cabo y en el que ejercer las posibilidades de ser sí mismo, o lo que es igual, del que tomar los materiales para su configuración. Ese ámbito es lo que entendemos por *mundo*: el éxtasis o salida hacia el mundo es, pues, una condición del sí mismo. A mi entender, ésta es la posición hermenéutica fundamental respecto de la posible subjetividad del ser humano: el «sujeto» no es tal ni se capta a sí mismo sin la mediación del mundo, de los sistemas de significados en los que se encuentra y que la tradición le lega. Si llamamos subjetividad a esa espontaneidad del tener que habérselas consigo, gracias a la cual se realiza la historia personal que es el sí mismo, nada puede decirse de ella sin las huellas que el mundo le imprime. Como pura espontaneidad (auto)referencial no puede expresarse si no es a través del movimiento extático de comprensión del sentido que el mundo le brinda y mediante el cual se da forma a sí misma. Éste es, visto ahora desde la forma de ser del «sujeto», el significado de la pertenencia: el sí mismo pertenece al mundo, sin el que no es, propiamente, nada.

Quizá de los pensadores hermenéuticos sea Paul Ricoeur quien más claramente ha sacado las consecuencias de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, al compatibilizar la crítica radical a la subjetividad moderna con el mantenimiento de un lugar propio para el sí mismo en el interior del proceso hermenéutico. Un lugar que no puede ser, obviamente, el de origen fundacional, al modo del *cogito* cartesiano, sino final, como término último que no debe ser ignorado por cualquier ejercicio de comprensión objetiva (Ricoeur, 1986, 115); el conocimiento de sí mismo deja de ser punto de partida para desplazarse a un estadio final tras el rodeo por las mediaciones simbólicas y textuales del mundo que dan concreción a la pertenencia:

> Si sigue siendo verdad que la hermenéutica se acaba en la comprensión de sí, hay que rectificar el subjetivismo de esta proposición diciendo que comprender*se* es comprenderse *delante* del texto [...] Cambio entonces el *yo*, *dueño* de sí mismo, por el *sí*, *discípulo* del texto (Ricoeur, 1986, 60).

El texto, que podemos tomarlo aquí como índice general de las significaciones mundanales, como el libro del mundo, es el espejo en quien el sí mismo se refleja y a cuyo través sabe de sí. Incapaz de encontrarse consigo mismo en un cara a cara intuitivo, el sí mismo se comprende en y por los comportamientos intencionales que se dirigen al mundo; sólo en ellos se produce la flexión sobre sí que es el comprenderse comprendiendo algo. Ricoeur tiene razón en que incluso las formas propiamente autocomprensivas, la figura de nosotros mismos que nos forjamos en el entramado de la vida, están mediadas por el texto (la literatura, las narraciones orales o los modelos familiares); por eso la comprensión de sí es algo último y nunca primero. Pero sólo podemos encontrarla al final porque ya estaba al principio. Ningún texto introduciría en el mundo la comprensión de sí si el comprender en general no albergara ya en su seno lo que estamos llamando la espontaneidad autorreferencial del tenerse a sí mismo. Los modelos, explícitos o implícitos, que los textos proponen no podrían ser entendidos como modelos de un sí mismo si no fueran leídos por un ser que *puede* hacerlos *suyos*. Es esta posibilidad lo que les otorga toda su fuerza hermenéutica: *de te fabula narratur*.

Con ello topamos con el momento clave de la experiencia hermenéutica en el que late constantemente la presencia del sí mismo individual. En cierto sentido, él es propiamente un principio hermenéutico, un punto de vista desde el que adquieren significado preciso los actos de comprensión particulares, punto de vista que resulta irreductible a la conjunción de una diversidad de pre-juicios o de horizontes históricos. Es lo que pone de relieve el concepto, hermenéuticamente fundamental, de *apropiación*[8]. Con él se trata de dar nombre a la tarea capital de iluminar la situación hermenéutica en la que estamos y que consiste, en lo esencial, en explicitar las anticipaciones de sentido latentes que de ella parten y que están actuando en la comprensión de manera decisiva; pero apropiación también designa ese momento en el que lo nuevo que se comprende resulta efectivamente incorporado. ¿Qué es lo que ha de ser apropiado?, ¿qué es eso propio que la faena de apropiación supone?, ¿qué significa hacer propio? Es evidente, en el primer aspecto, que un rasgo ineludible de la ex-

8. De este concepto me he ocupado más extensamente en Rodríguez, 2002.

plicitación es la conversión en consciente de lo que antes era implícito o inconsciente. Lo que ahora se torna consciente, por su parte, no es algo ajeno, sino algo de nosotros mismos, pues la situación hermenéutica consiste precisamente en pre-juicios que nos constituyen y que no se encuentran frente a nosotros. Lo decisivo es que ese paso de lo implícito a lo explícito cambia fundamentalmente nuestra relación con lo que ya somos: no sólo sabemos teóricamente que somos así, sino que podemos proyectar conductas diversas para alterarlo, asumirlo o rechazarlo, y en virtud de ello ensanchar o restringir el campo de las posibilidades de comprensión. *La apropiación supone siempre la manera de tenerse o de comportarse consigo que es el núcleo del sí mismo*: no somos sólo un haz de pre-juicios, sino que podemos convivir con ellos de una u otra manera. Es esto lo que la apropiación revela, más allá de la pura constatación fáctica de la existencia de determinados horizontes de sentido.

Pero la explicitación no puede hacerse en vacío, intentando captar los pre-juicios directamente; para captarlos es necesario que estén actuando, lo que significa que estén anticipando el sentido de algo; es en el choque con lo otro cuando los pre-juicios se revelan como tales. Pues bien, eso que con nuestras preconcepciones afrontamos (un texto, por ejemplo) es también objeto de apropiación, en el sentido ahora de ser integrable en o refractario al diseño de sí mismo que la vida que se ocupa de sí va dibujando. Tal diseño es un principio de interpretación implícito del significado que las cosas adquieren[9] y que se deja afectar, y por tanto modificar, por el curso mismo de la interpretación. Este rediseño del sí mismo a través de la comprensión de los textos o los monumentos de la cultura es un efecto permanente de toda interpretación; una muestra palpable de que la comprensión no acaba cuando se ha captado la «cosa del texto», la estructura objetiva del tema, sino cuando resulta, en algún sentido, aplicable al mundo del intérprete, que lo actualiza y lo hace propio, incidiendo de esta manera en la comprensión de sí. Esta apropiación, lejos de ser un efecto colateral de la comprensión objetiva, un apéndice prescindible por sus tintes subjetivos, es la prosecución lógica de la experiencia hermenéutica en la que comprender significa siempre a la par comprenderse. La constitución del sí mismo y la constitución del sentido son simultáneas (cf. Ricoeur, 1986, 171).

9. Es menester resaltar que esto no implica subjetivismo alguno; es, por el contrario, compatible con la plena objetividad de ciertos campos de sentido (ciencia, instituciones sociales, etc.). Se trata más bien del relieve o valor vital que las experiencias y las cosas tienen para quien las vive, lo que es un factor decisivo de la comprensión.

La presencia hermenéutica del sí mismo que la apropiación registra se convierte en un específico principio de interpretación en la medida en que, a partir de la trama individual de sentido que lo constituye, establece un punto de vista exclusivo que avanza posibilidades de comprensión no previstas en el significado objetivo. Manfred Frank ha puesto muy acertadamente de relieve, siguiendo a Schleiermacher, que el individuo autoconsciente que posee una historia, introduce siempre la posibilidad de una distorsión en la identidad semántica de los signos: «Ninguna palabra posee en sí misma el sentido que transmite; se lo debe a una iniciativa hermenéutica, cuyo autor en última instancia será siempre un sujeto individual» (Frank, 1995, 150). Por eso la lectura, como cualquier forma de interpretación, no es nunca un volver a recorrer mecánicamente la misma cadena de significados, sino retomar los mismos significados de otra manera. Ese «de otra manera», que rompe la identidad incólume de los códigos, y por el que los textos y el libro del mundo nunca son los mismos, es el resultado inevitable de las posibilidades que proyecta un ser individual, cuyos horizontes de sentido no son puros estereotipos sociales. La interpretación, en cuanto apropiación, es siempre creadora: transforma el sentido dado, al enfocarlo desde anticipaciones propias que le revisten de un haz de posibilidades nuevas de comprensión; la emergencia de un sentido nuevo no es separable de la interpretación con la que un sí mismo individual se apropia su mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid.

Bengoa Ruiz de Azúa, J. (1992), *De Heidegger a Gadamer*, Herder, Barcelona.

Beuchot, M. (1996), *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Porrúa, México.

Coreth, E., (1972), *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona.

Frank, M. (1995), *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona.

Gadamer, H.-G. (1967), *Kleine Schriften* I, J. C. B. Mohr, Tübingen.

Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.

Gadamer, H.-G. (1992), *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca.

Greisch, J. (1993), *Hermeneutik und Metaphysik*, W. Fink, München.

Greisch, J. (2000), *Le cogito herméneutique*, Vrin, Paris.

Grondin, J. (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.

Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen; trad. cast., *Ser y tiempo*, FCE, México, 1951; cf. también nueva trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003.

Heidegger, M. (1952), *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M.
Heidegger, M. (1997), *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid.
Heidegger, M. (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Klostermann, Frankfurt a. M.
Heidegger, M. (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Klostermann, Frankfurt a. M.
Heidegger, M. (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid.
Heidegger, M. (2000), *Nietzsche*, Destino, Barcelona.
Maceiras, M. y Trebolle, J. (1990), *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid.
Navarro Cordón, J. M. (1997), *Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica*, en G. Aranzueque (ed.), «Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con P. Ricoeur»: *Cuaderno gris*, 2, UAM, Madrid.
Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris.
Ricoeur, P. (1986), *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
Ricoeur, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid.
Ricoeur, P. (1997), *Fenomenología y hermenéutica*, en G. Aranzueque (ed.), «Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con P. Ricoeur», *Cuaderno gris*, 2, UAM, Madrid.
Rodríguez, R. (1987), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid.
Rodríguez, R. (1993), *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid.
Rodríguez, R. (1995), «Introducción», a G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1-32.
Rodríguez, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid.
Rodríguez, R. (2000), «Más allá de la fenomenología. La obra de Heidegger», en J. Muguerza y P. Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Crítica, Barcelona, 85-98.
Rodríguez, R. (2001), «La hermenéutica del sí mismo en "Ser y tiempo"»: *Er. Revista de Filosofía*, 29, 49-69.
Rodríguez, R. (2001b), «La ontología hermenéutica, entre la defensa y la superación del escepticismo»: *Thémata. Revista de Filosofía*, 27, 83-101.
Rodríguez, R. (2002), «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en Id. (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid.
Varios (1991), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona.
Varios (1985), *El pensamiento alemán contemporáneo*, San Esteban, Salamanca.
Vattimo, G. (1992), *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona.
Vattimo, G. (1995), *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona.

INSTANTE Y ETERNIDAD
(Una aproximación al *Así habló Zaratustra* de Nietzsche)

Eugenio Trías

I

La figura y la obra de Nietzsche están, hoy, más vivas y agigantadas que nunca. Intentaré en este ensayo volver sobre su obra culminante, *Así habló Zaratustra*, con el fin de proseguir, en compañía suya, una reflexión que desde hace años voy efectuando sobre la naturaleza y condición del tiempo. Y de la conexión, siempre problemática, o enigmática, entre lo que por esa vetusta noción metafísica y ontológica entendemos, y el concepto de *eternidad* que siempre le acompaña (a modo de una larga y sinuosa sombra que atraviesa de parte a parte el pensamiento filosófico en su radicalidad ontológica y metafísica).

Si una cuestión responde al título general de este volumen es esa «cuestión metafísica» relativa a nuestra comprensión del tiempo; y a su inquietante modo de entrelazarse con lo eterno. Intentaré, por tanto, contribuir con una reflexión centrada en el gran tema del tiempo; pero con el fin de no mantenerla en estatuto abstracto la ejerceré en compañía de este gran texto de Nietzsche. Proseguiré de este modo mi propia metodología relativa al acercamiento a nuestros clásicos del pensamiento: recrearlos a través de un diálogo «en compañía» en el cual, a la vez que interpreto el texto (para el caso, el gran poema filosófico de Nietzsche), voy enriqueciendo mi propia propuesta filosófica, que tiene en esta reflexión sobre el tiempo uno de sus hitos más relevantes.

Una obra en la cual la filosofía y la poesía logran hallar una compenetración profunda. O en donde las dotes de gran escritor de Nietzsche se alían del mejor modo con sus concepciones genuinamente filosóficas. Especialmente en el texto que constituye, sin duda,

su *Hauptwerk*, su obra mayor, la que alcanza mayores cimas en esa interesante convergencia de ideación metafísica y de gestación poética; en *Así habló Zaratustra*.

Y la mediación entre esas dos tendencias entrecruzadas, la aptitud lírica y la fuerza conceptual, se halla (y no podría ser de otro modo) en la inteligencia simbólica. Todo el *Zaratustra* constituye un verdadero «bosque de símbolos», para usar la expresión de Baudelaire. En él la razón filosófica, y su capacitación para forjar conceptos, halla su aleación con la elevación lírica y poética a través de la simbolización. Un entramado poderoso de grandes símbolos atraviesa de parte a parte ese grandísimo *poema filosófico* que es *Así habló Zaratustra*.

Mediante esos símbolos se intenta dar forma poética y filosófica a lo que resiste toda formación y formalización; el *nudo gordiano* en el que desde siempre se ha encallado y estrellado la reflexión filosófica: la aporía y dificultad relativa al tiempo, a lo temporal, a la temporalidad; y al soporte que lo sustenta, el instante.

Desde Anaximandro el tiempo se instala en la memoria de la filosofía. Desde esa «primera palabra» filosófica que es la sentencia de Anaximandro hasta Heráclito y Parménides, o Platón y Aristóteles, por no hablar de los grandes clásicos del tiempo como Agustín de Hipona, o Kant, o Schelling, o en nuestro siglo Bergson y Heidegger, en esa cuestión parece darse de cabezadas toda reflexión filosófica. Ha suscitado también importantes acercamientos poéticos (como los célebres *Four Quartets* de T. S. Eliot). El problema del tiempo recorre como arteria principal el relato entero de lo que entendemos por filosofía.

También Nietzsche, en este gran poema filosófico, quiso desatar el nudo gordiano. Lo cual, como sabemos desde Alejandro Magno, es imposible; es necesario cortarlo de un tajo con la espada. De hecho el gran tema que atraviesa de parte a parte todo *Así habló Zaratustra*, en distintas modulaciones, en calculadas aproximaciones que se van enriqueciendo a medida que el poema avanza, ese tema es el tiempo. Es un poema filosófico y simbólico sobre el tiempo. Y por ser un poema que tiene en el tiempo su principal *Leitmotiv* (estando todo el texto urdido por una compleja trama de «motivos conductores» al estilo del amigo/enemigo Wagner) tiene quizás también, como tema mayor, la reflexión acerca de una condición, la nuestra, la condición humana, que tiene en el tiempo su cifra de identidad y su fondo abismal de enigma y aporía.

Es un poema ontológico: apela al ser *(ôntos ón)* bajo el nombre de la *vida*, como nos recuerda Heidegger en su gran monografía. Y concibe el ser, o expresa esa concepción (*lógos*), a través de una ex-

presión que es ubicua en el poema: sabiduría. De hecho Nietzsche concibe lo ontológico a través del más poderoso símbolo dual entrecruzado de nuestra tradición religiosa y mitológica: el doble árbol genesíaco de la vida y de la sabiduría.

La vida, que es siempre tratada como mujer, envidia la sabiduría (de Zaratustra). Éste, al modo del astro solar, que rebosa de luz (y que, harto de su plenitud, «quiere vaciarse»), concede a la vida la labor de la inteligencia. La vida es voluntad de poder; o lo que es lo mismo, voluntad de superarse y de crear, o de engendrar. Pero esa fuerza poderosa y ascendente (que debe crecer siempre hacia abajo, hacia lo oscuro, o hacia el «corazón de la tiniebla»), sólo alcanza su plenitud si se halla mediada por la inteligencia; una inteligencia que, como razón, se desparrama por la vida al modo del grano de mostaza, o en forma de levadura que le da realce y plenitud, como se dice en el poema.

El árbol de la ciencia se auto-trasciende en sabiduría genuina, más allá de todas las superaciones particulares, o tablas suspendidas sobre etnias, pueblos o culturas; más allá del bien y del mal. Es algo más que una instancia judicial entre lo bueno y lo malo. Es árbol de saber genuino; más allá también de toda «voluntad de verdad» que quiere a toda costa seguridad y evidencia (al modo de la *epistéme*, o de la tradición metafísica). Ese árbol genesíaco de la sabiduría es, pues, el que se entrelaza, como la serpiente del saber en el cuello del águila del poder, sobre la figura encarnada de esa ligazón deseada de vida y sabiduría que Zaratustra encarna. El águila y la serpiente son los animales emblemáticos de ese poeta y profeta.

Esa sabiduría *filosófica* se expande en formas simbólicas con el fin de urdir el texto poético que es *Así habló Zaratustra*. Cuyo tema es el tiempo; ese tiempo que *somos*. En él se intenta cortar el nudo gordiano en el cual, de manera enigmática, casi incomprensible, las tres dimensiones del mismo parecen anudarse de manera fatal: el futuro, el pasado y el presente. Un nudo en la garganta; un nudo que estrangula al pensador. Algo peor que la cuerda que ciñe su cuello. El tiempo, y la sabiduría también (que es sobre todo *gaia scienza* sobre el tiempo), se simbolizan emblemáticamente en la figura de la serpiente: serpiente que se muerde la cola, símbolo del Tiempo Todo, o de lo eterno; serpiente de la sabiduría enroscada al cuello del águila, o de la voluntad de poder.

De repente esa serpiente deja de morderse la cola; el círculo de la eternidad se desengancha, o atasca; sobreviene la ilusión de una sinuosa linealidad. De pronto esa serpiente muestra una quebradura en su natural tendencia a replegarse en anillos formando el círculo reve-

lador de lo Eterno. La eternidad insiste, pero de algún modo desprendida de la ilusión de pura circularidad. El círculo se mantiene, pero exhibe una quebradura. El eje que se repliega en sí mismo compone, de pronto, eso que Eliot llama el «eje atascado» en torno al cual todo, el mundo todo, va girando.

Esa serpiente muestra esa barrera o límite en la forma de un Pórtico en donde se dan de cabezadas dos eternidades: pasado y futuro. Y ese Pórtico asume primero el carácter de un mojón u obstáculo que el pensador no puede asumir ni asimilar; o que no puede tragar; o que obstruye la enunciación de esa aporía del tiempo, de modo que si la pronuncia «se hace pedazos».

De pronto, de cabeza, ha penetrado la serpiente en la boca entreabierta de una suerte de doble de Zaratustra, un doble ingenuo e indefenso, un pastor que está durmiendo. La maligna serpiente ha penetrado en su boca y avanza hasta destruirle las entrañas; el escurridizo cuerpo de la serpiente cuelga de modo espantoso de la boca a modo de certero látigo de su dificultad más grave como pensador, poeta y profeta.

Zaratustra, doble y *alter ego* del pastor, le grita, o se grita a sí mismo: «¡Muérdela! ¡Muérdela hasta arrancarla de tu boca! ¡Muerde con fuerza y escupe la cabeza de la serpiente de tu boca!». Es una orden que se da a sí mismo, como en el propio poema se explicita más adelante.

II

El tiempo, en su divergencia, en su desavenencia (pasado, presente y futuro), exige al pensador cortar el nudo gordiano. Eso significa morder con fuerza, y escupir la cabeza de la serpiente.

En el tiempo chocan, a modo de meridianos contrapuestos, dos infinitos que son dos calles de recorrido inabarcable; dos eternidades, para usar la expresión de Zaratustra; dos eternidades de contraria dirección, pero que se encuentran en el borde; en ese límite que las une y las distingue que constituye una puerta, una puerta que hace posible la comunicación, pero que al cerrarse revela la radical divergencia de dirección y sentido de las dos grandes avenidas del tiempo que aparecen en el poema.

Esas avenidas son el pasado (eterno) y el futuro (también eterno), de pronto confrontadas en un Pórtico que dice «instante», *Augenblick*, un abrir y cerrar los ojos a través del cual el tiempo *pestañea*.

¿Son dos las «eternidades» que el Instante, a modo de Pórtico, une y distingue a la vez? ¿O debe rectificarse en este punto la concep-

ción nietzscheana del tiempo y afirmarse, como anticipé en mi libro *Ciudad sobre ciudad*, que son tres las eternidades que en ese *limes* que constituye la Puerta llamada Instante se recrean; las que en toda experiencia del tiempo, o experiencia de ese instante, son recreadas, o variadas?

Hablaba allí de las tres dimensiones y modos del tiempo: el pasado inmemorial, el presente eterno y el futuro escatológico. El pasado que insiste en ser lo que es, pasado y sólo pasado. El presente que al recrearse cada vez persiste y resiste en ser lo que es, presente y sólo presente, y que como tal *existe*. El futuro que insiste siempre en advenir como tal futuro (que nunca jamás será presente). Un futuro que persiste como tal.

Se esbozaba allí la idea de que en el Instante (y se asumía la imagen nietzscheana) se convocaban esas «tres eternidades», de manera que eran justamente recreadas. Se mostraba así mismo la necesaria diferenciación, que la filosofía suele omitir, y Nietzsche con ella, entre ese presente que se recrea y el Instante en el cual éste, el presente, lo mismo que el pasado y el futuro, adquieren su peculiar determinación, su forma propia, su modalidad y expresión; justo en el modo en que en ese *kairós*, o tiempo oportuno, en donde emerge el Instante, son recreados los tres modos del tiempo, sus tres atribuciones atemporales (o sus tres eternidades): pasado, presente y futuro.

Unas eternidades de natural trinitario que dan lugar a una experiencia siempre condicional de eso intemporal y eterno: condicionada por el dato o don que es la existencia, incardinada, o encarnada, en el Instante; en cada Instante. El instante constituye el lugar de la encarnación. Es un límite. Ya Aristóteles avanzó la idea de que el «ahora» es un límite (*horos*).

En ese lugar de la encarnación se recrean, o se varían, tres eternidades (distinguidas, pero también entrelazadas): el pasado inmemorial, el presente eterno y el futuro escatológico. Tres *hipóstasis* que pueden predicarse de un mismo *ser del límite* que en el Instante se encarna. O que en él «monta tienda» y compone su casa, su hogar, su patria y su morada. Un límite que es siempre, también en su versión dinámica y temporal, *limes* habitable y cultivable. Lo es todo instante como tiempo oportuno (para la palabra, o la acción). Lo es el instante como Pórtico (y todo Pórtico lo es siempre de una casa, de una ciudad, de un recinto cercado y delimitado).

Mi intención en este escrito no es pensar sobre Nietzsche ni contra Nietzsche; pero tampoco desde Nietzsche. Mi intención consiste en pensar *con* Nietzsche, según la metodología que he usado siempre para acercarme a cualquier ámbito de la creación (y la filosofía es uno

de ellos). Pensaré, pues, a continuación, *en compañía* de Nietzsche, pero no sobre él, ni desde él, ni tampoco contra él.

III

El poema *Así habló Zaratustra* constituye, como he insinuado ya, una rigurosa exploración de esas estancias o moradas del tiempo que son sus tres modos: primero el futuro (en la primera parte del poema), luego el pasado, en la segunda parte; por fin el presente (y también el Instante en que el tiempo parece anudarse): en esa gran culminación del poema que constituye la tercera parte del mismo.

El poema está, todo él, plagado de imágenes simbólicas de lo que llamo (según mi propuesta filosófica) el *ser del límite*. Son imágenes simbólicas de lo liminar y lo limítrofe. Señala Georg Simmel en un hermoso trabajo (de cuyo conocimiento gozo gracias a la generosidad de este amigo e interlocutor que siempre es Andrés Ortiz-Osés) la importancia simbólica del puente y de la puerta. Toda la primera parte del poema está trabada a través de imágenes *pontificales*. La segunda, y sobre todo la tercera, promociona imágenes *jánicas*: la de una puerta con doble cara, como el dios Jano (*Sanctus Januarius*, tan presente en obras anteriores de Nietzsche), la que cierra y abre a la vez la doble cara entreabierta (en el Portalón llamado Instante) en relación a dos calles infinitas: el pasado que se entierra, el futuro que se avizora.

Imagen pontifical de nuestra condición, o de lo que somos, ese *mysterium magnum* de toda filosofía desde Sócrates, desde que la filosofía dejó de ocuparse sólo de las cosas del cielo, o de las fuerzas elementales de lo físico, y se enfrentó a eso físico/metafísico que es el hombre: un puente, en efecto; un puente lanzado hacia la otra orilla. Una imagen simbólica de rigurosa raigambre zoroastriana: se sabe que en el mundo del *Zend Avesta* se habla del «puente de la separación» (que se adelgaza o ensancha en el pasaje mortal, o en el umbral y estribo que une y escinde este mundo con el arcano).

El hombre es un puente; un puente alzado, en su levadiza liviandad, sobre abismos por los cuales transita hacia la otra orilla; o hacia aquello que puede (y debe) sobrepasarle, lo que le desborda y trasciende; lo que realiza su propia esencia y realidad, dándole finalidad y sentido: el *Übermensch*, eso que constituye el gran anhelo del hombre, o que debe constituir la Finalidad que puede dar sentido a su paso por la vida. La poderosa imagen del puente da la mejor definición simbólica, en esta primera parte del poema, de la esencia, y de la

estancia, del hombre (un puente tendido entre la planta y la estrella, o entre el animal y lo suprahumano).

Es una primera imagen transeúnte, o transitiva, que expresa la primera dimensión del tiempo que es explorada, el futuro. La que deriva de la realización ontológica de la vida como voluntad de poder, según se desvelará en la segunda parte: una voluntad, de poder, que es voluntad de engendrar, o de procrear, o de recrearse recreando. De crear, en suma, algo que sobrepasa al propio sujeto interpelado, el hombre.

Más adelante se radicalizará la pregunta por el hombre a través de una profundización en la naturaleza del tiempo, emergiendo entonces, como imagen simbólica que define éste, la ambigua transitividad de un pórtico jánico con dos caras disimétricas en donde confluyen y refluyen dos calles de longitud infinita, el pasado y el futuro.

Toda la primera sección del poema nos sitúa en el escenario de un Gran Parto. Todo parece asistir a un aguardado nacimiento. La exploración del país del futuro tensa la cuerda hacia lo que Ha de Venir: ese gran mar en donde las aguas (turbias y cristalinas) de los fluyente ríos humanos hallan su finalidad, su desembocadura. El superhombre es ese gran mar; o es la diana a la que apunta la naturaleza ágil y veloz de una flecha expresiva de la condición que somos: flechas del anhelo hacia la otra orilla. El hombre se realiza en su verdad si sabe interpretar su gran anhelo. Es su deseo, su *eros*.

Un *eros*, como el platónico, que no se satisface en su apaciguamiento sino en su voluntad de engendrar o de crear. Un *eros* que es, como el de *El Banquete* platónico, también *poiésis*, creación. Y que se manifiesta en engendrar y parir en vistas a esa Belleza del gran mar (su finalidad, su única meta: lo que le desborda y trasciende; para el caso, el *Übermensch*). Aquí, como en tantas cosas, según ya observé en mi antiguo libro *El artista y la ciudad*, o en *Filosofía del futuro*, Nietzsche se reencuentra, sin saberlo quizás, con lo más genuino de la mejor inspiración platónica.

Se trata de propiciar esa voluntad de creación a través de un gran parto; o de saltar por encima de la propia cabeza (del creador), gestando algo que desborda su condición, su género y especie. O de hacer posible la transformación, en el sentido radical (*Verwandlung*) de trans-figuración, metamorfosis, según la inspiración que preside a lo largo y ancho del Zaratustra: la que se abreva de las mejores ideas (y formas expresivas) del gran poeta y filósofo al que este poema filosófico prolonga, o intenta incluso superar: Goethe. Y en particular su mejor criatura literaria y simbólica: el *Fausto*.

La idea goethiana de *metamorfosis*, la mejor idea filosófica, poética y científica del creador del *Fausto*, arroja una luz vivísima sobre este gran poema que es Zaratustra. Decía Otilia en su «Diario» en *Las afinidades electivas* que todo aquello que alcanza su perfección y su entelequia (dentro de su género o especie) tiene la virtud de rebasar y trascender ese género y especie. «Lo que es perfecto en su género (en el sentido aristotélico del acto enérgico consumado) rebasa el propio género.» Y eso sólo es posible tensando la cuerda de la flecha con el fin de lanzar ésta hacia la estrella. O provocando del propio caos creador el parto de una «estrella danzarina». Pues «hay que llevar el caos dentro de sí para poder engendrar una estrella danzarina», o que baila y revolotea a través de las eternidades.

Toda la primera parte constituye la asistencia mayéutica de un embarazo en el que la preñez en que se instala nuestra condición hace posible abrir la criatura de quien puede acaso habitar «el árbol Futuro». En él asentará su nido, o construirá su hogar habitable, el que ha de venir, el que *siempre* ha de venir; el que desde siempre está llegando, cuya naturaleza *advenidera* le compone y corresponde: el habitante de ese Futuro que realiza el gran anhelo que el hombre es; ese anhelo que permite definirlo por su «voluptuosidad de Futuro».

El que siempre ha de venir, o el sujeto que debe ser engendrado, es un dios niño (un dios niño que habita y baila en la entraña matricial del propio Zaratustra). Es el Niño de la tercera metamorfosis del espíritu. Éste, el espíritu, asume tres formas a través de las cuales cumple la ley (goethiana) de las metamorfosis. En primer lugar comparece bajo la figura del camello. Como tal es una figura espiritual que se caracteriza por su *ethos* venerador y cumplidor; acoge todos los pesos y las pruebas con que puede cargar en su ardua existencia en éxodo a través del desierto.

Pero esa figura es la crisálida que incuba una segunda figura, verdadera antítesis de la anterior; el obediente camello que atraviesa el desierto se convierte, de pronto, en el regio habitante del yermo, el león; el león rompedor y rugiente que pronuncia un santo NO sobre toda legislación vigente. O que contrapone el «yo quiero» al «tú debes» del espíritu en su primera figura, la figura de la veneración.

Ese león debe, sin embargo, transfigurarse en Niño; el león no es la finalidad ni la entelequia de esta ley interna de transfiguración, o de metamorfosis. También el león es crisálida o ninfa de una tercera, y definitiva, metamorfosis. Al modo del gusano que acaba transmutándose en mariposa de luz, según el célebre poema de Goethe en su *Diván*, llamado «Divina nostalgia», también ese león es la prefigura-

ción de una forma más elevada; una forma que traspasa y desborda el propio género cumplido en la figura leonina.

Sólo esa última y decisiva figura constituye la entelequia del proceso. sólo esa figura adquiere un carácter de sujeto creador, de sujeto de la voluntad creadora. Pero el propio león la prepara.

¿Cómo, de qué forma? Quizá en el modo más desplegado del «nihilismo consumado» y «afirmativo» del «filósofo del martillo». Éste se retrata a sí mismo en su ejercicio implacable de demolición de ídolos; y lo hace por la vía negativa, a modo de *pars destruens* previa a la creación. Prepara, así, la gestación de la última figura de estas tres metamorfosis del espíritu, despejando la atmósfera y la tierra con el fin de allanar su futura casa y morada, o de hacerla habitable.

El león es el sujeto precursor de esa figura. Y esa figura se encarna en el Dios Niño (Dionisos) que está siempre llegando a las orillas del mar, desde alta mar, al encuentro del hombre que refluye a través de su anhelo, y de su voluntad de engendrar, dotando a éste su calidad de procreador y testigo (de esa gran anunciación). La tercera metamorfosis señala la transformación del león en Niño. Y el Niño es inocencia y olvido, «un primer movimiento, una rueda que gira por sí misma, una santa afirmación». El hombre descubre su esencia como puente tendido entre el león y el Niño. Siempre precursor de esa última metamorfosis, anunciándola y contribuyendo a su gestación, o a su parto.

El hombre es ese límite o estribo que el puente revela simbólicamente. Como tal puente asiste y anuncia el advenimiento del Niño de la tercera metamorfosis. Asiste a la cita y al encuentro con Dionisos, el que siempre ha de venir, el sujeto de un Futuro que siempre es, incondicionalmente, futuro.

Por eso el hombre es comparado, simbólicamente, a una densa nube, preñada de aguas cenagosas que se subliman en vapor y finalmente se desparraman en aguaceros tormentosos. Del choque entre nubes surgirá el verdadero parto del hombre. El superhombre es ese rayo que da sentido al paisaje tormentoso, agitado por vientos huracanados. Y Nietzsche sabe muy bien, y lo expresa, que espíritu significa en hebreo *ruhah*, viento de tormenta que arrebata e inspira, o que abre los cerrojos del sentido mediante su agitación iluminativa y volitiva.

La conciencia lingüística de Nietzsche constituye uno de los rasgos de máxima sabiduría anticipadora de su pensamiento filosófico; por algo ha podido señorear como nadie en todos los rincones del pensamiento filosófico del siglo XX, el siglo del «giro lingüístico». Sabe, y así lo dice Zaratustra en el poema, que «espíritu» es una for-

ma de expresarse, un modo de uso verbal relativo a ese Sí-mismo que es lo que, como sujeto, habla a través suyo, teniendo por agente el Yo del propio sujeto. Ese sí-mismo es corporal y terrenal; y el espíritu es el modo verbal que mejor expresa esa complejidad de vida y sabiduría, o de inteligencia vital, que todo cuerpo humano (toda *materia de inteligencia y pasión*) puede plasmar. Eso no desautoriza hablar a través de ese término insustituible que una y otra vez asalta el texto de Nietzsche, o los discursos de Zaratustra.

Y el espíritu, como todo lo viviente (tanto más en el viviente que es, además, inteligente), se caracteriza por sus propias transformaciones; por sus metamorfosis. En ellas siempre lo Mismo, el Sí-mismo, se va creando y recreando. O por usar una terminología que he usado muchas veces, de procedencia musical: se va variando. Se varía, en efecto, al modo de las variaciones musicales, en la forma del Tema y sus Variaciones sucesivas: una sucesividad en progresión; en progresión musical; lo cual nada tiene que ver con lo que cierta Ilustración escasa de luces concibe como Progreso.

Con esa expresión musical doy mi personal versión, enunciada en palabras, al núcleo duro que Zaratustra apenas pudo nombrar. O que no puede pronunciar sin hacerse pedazos en su calidad de sujeto lingüístico. Me refiero a su más recóndita y esotérica doctrina, la que ata en nudo gordiano su reflexión sobre el tiempo; la que le constituye en «maestro del eterno retorno». Pero esa palabra (del ser), la que dice que éste, en su disposición como *ser del límite*, se recrea y varía en el modo de las variaciones musicales, no llega a ser pronunciable por Zaratustra; sólo puede soportarla en forma de canto o cantinela, o como estribillo de organillo, en boca de sus animales. Éstos, entre tanto, la han convertido en eso: en una cancioncilla de organillo de manubrio.

IV

En el primer libro del poema se efectúa la primera exploración de las tres dimensiones del tiempo, el modo futuro. Se lleva a cabo propiciando el referido escenario de asistencia a un parto que tiene lugar «en el árbol futuro». Ese futuro está siempre, eternamente, Por Venir. Compone una «primera eternidad»: la calle que se alza delante de ese Portalón que somos (en donde se lee la expresión Instante, *Augenblick*). Eso somos: un abrir y cerrar los ojos a la existencia; un instante tan sólo; un solo instante en el tumulto y torbellino de las (tres) eternidades. Pero que en ese *limes* jánico y bifronte, o en esa puerta

jánica, habitamos la morada en la cual esas eternidades hallan su *intersección*, aquélla en la cual son convocadas; y en donde se recrean, o se varían.

Pero hay también, en el poema, una segunda eternidad; una segunda calle de longitud infinita, que deja atrás la imponente presencia y prestancia del Pórtico llamado Instante. No es el futuro; no es, pues, el escenario de un parto. Ahora se trata de explorar la segunda dimensión del tiempo, el pasado; y con él la tierra de nuestros muertos; o la tierra que amasa y adensa nuestras propias muertes, de cuyas cenizas revivimos, al modo del Ave Fénix.

El símbolo del Ave Fénix aletea, poderoso, a través de todo el poema. Ninguno expresa del mejor modo la quintaesencia de la idea de *metamorfosis*. El Ave Fénix hace de su nido una pira sacrificial en la cual se inmola. Pero de sus cenizas logra revivir; es la imagen misma de la resurrección pascual. El poema está, todo él, plagado de referencias sacrificiales. El grano debe pudrirse y morir, bajo tierra, para florecer, como se lee en los evangelios sinópticos. El pájaro solar debe arder en las llamas astrales que lo consumen para que, de sus cenizas, se produzca la incubación de sí mismo, su re-suscitación; su eterna recreación (de lo Igual). Y lo sacrificial constituye la premisa de la transformación del gusano en mariposa de luz, pasando por los estadios intermedios de la crisálida y la ninfa. El «¡Muere y transfórmate!» de Goethe, con el que enuncia en imperativo el propio proceso vital, asiste toda formación en el poema. La formación, la *Bildung*, exige ese alto precio sacrificial como peaje, o como rito de pasaje.

Ahora se trata, pues, de aproximarse a la segunda dimensión por explorar, el modo temporal del pasado. Sólo que antes de llegar al escenario de encuentro con esa tierra del pasado, o de propiciar un auténtico *descensus* hacia el Hades (como en el célebre episodio de Ulises en la *Odisea*), es preciso desvelar la expresión que permite decir al fin, en términos filosóficos, o rigurosamente ontológicos, eso que el ser es; eso que Heidegger desveló al mostrar que ser es para Nietzsche vida. Y la expresión que la define es voluntad de poder.

Al fin se descubre ésta, o es definida en su esencia: la vida es siempre, en todas partes, voluntad de poder; que es voluntad de crear y de engendrar; y por lo mismo de ordenar, mandar, obedecer. Y esa voluntad de poder, que se ha puesto a prueba en el descubrimiento de la primera dimensión del tiempo explorada en el primer libro del poema, el futuro, tiene ahora uno de sus más arriesgados experimentos de pensamiento filosófico: pensarse como voluntad de poder que quiere también «hacia atrás», o hacia lo que le antecede, o hacia todo aquello que constituye su premisa y fundamento: o en dirección al

pasado mismo que yace sepultado a nuestras espaldas. De pronto el poema adquiere un tinte mortuorio, presagio de esta singladura.

El escenario marino prevalece ahora sobre el escenario alpino, o sobre ese aire y tono de alta montaña que dominaba el primer libro, en donde el «impulso ascensional» del que habla Gaston Bachelard en su acercamiento a Nietzsche se pone especialmente de relieve. También sobresale ahora cierta escenificación gótica de paisajes mortuorios. Así el que en las Islas de los Muertos se descubre, con la figura del perro guardián, Can Cervero, el que preserva las puertas del infierno. Abundan leyendas sombrías y taciturnas de marineros; también canciones de sepultureros y presencia de ataúdes. Nos acercamos, en este segundo libro, al país de los muertos.

Insisto en la conciencia lingüística de Nietzsche, tan viva desde el principio, desde su memorable escrito sobre el carácter meta-fórico de todo lenguaje (y por supuesto del lenguaje de la filosofía, o de la metafísica). Toda palabra es siempre metáfora: trans-porte de un anhelo o pulsión que en la expresión verbal o escrita alcanza su plasmación. Tal carácter halla su forma atinada en las formas simbólicas. Y hasta algunos conceptos son también, o son sobre todo, grandes símbolos. Por ejemplo, la expresión que presidía el primer libro del poema, dibujada sobre el horizonte: el superhombre.

Éstos, los símbolos, son criaturas obradas por los poetas. El propio Zaratustra desvela su identidad en un pasaje particularmente significativo, el capítulo titulado «De los poetas». Justo el que se halla antes de su aventura hacia el submundo, o inframundo, en el que su voluntad de poder se pondrá a prueba en la exploración de una segunda eternidad, o modalidad del tiempo: el Pasado.

En ese capítulo «De los poetas» se confronta abiertamente con el gran poeta y pensador que le sirve para tantas cosas de modelo: Goethe; y en particular su mejor y más emblemática obra; y de ésta los últimos célebres versos con que el *Fausto* concluye, que son uno a uno interpretados y corregidos por Zaratustra.

Comienza con la exégesis del célebre «*Alles vergängliche / ist nur ein Gleichnis*», «todo lo perecedero/ no es más que un símbolo». Zaratustra invierte el aserto; «todo lo imperecedero (*unvergängliche*) no es más que un símbolo». Y añade como comentario propio, «y los poetas mienten mucho» (pulla lanzada contra su egregio antecesor, el gran Goethe). Lo perecedero es lo pasado, lo ya sido; lo que ha sido pasado, transitado y traspasado; y que yace sepultado bajo nuestros pies; o sólo aventado por los ágiles brincos de la involuntaria memoria.

Allí se dice que símbolos son los modos expresivos con los que cada pueblo concibe los espejos idealizados de su propia tabla de va-

lores, o de sus superaciones; símbolos son, pues, los figurantes de sus panteones y de sus mitologías. Símbolos son los dioses y los peleles que toda imaginación creadora de pueblos y personas fabrica para su propio auto-esclarecimiento. Y símbolos son también, añade Zaratustra, junto a dioses y peleles, también los superhombres. Hacia lo alto lanzamos, por sobre las nubes, esos peleles que llamamos «dioses y superhombres».

Luego ese superhombre de que se habló en la primera parte es lo que es: un símbolo. Es nada más que un símbolo; o quizá nada menos. Un símbolo que se nos ofrece en el horizonte. O que es ese mismo Horizonte: el Límite asignado en nuestra exploración del «árbol futuro». Un Horizonte, un Límite, que halla en el símbolo (del superhombre) su más atinada expresión.

Un símbolo es el superhombre. Un símbolo que nos permite exponer lo que llega a nosotros del «árbol futuro». Como sucede con todo futuro, ese horizonte se halla siempre ciñendo y cercando nuestra posibilidad de percepción y de expresión, sólo que nunca puede alcanzarse. Sólo cabe orientarse hacia él, inclinarse de forma tensa en dirección a esa asíntota que pestañea en el horizonte; y dotar a esa dimensión del tiempo una exposición simbólica.

Ese «árbol futuro» orienta nuestra existencia; está siempre por venir; pero como tal futuro nunca será presente ni presencia; nunca será; nunca se realizará, pues dejaría de ser futuro y pasaría a ser presente. Pero sin él no hay experiencia posible del tiempo. Desde su lejanía (de horizonte) hace posible que haya experiencia del tiempo.

El superhombre es ese símbolo mediante el cual podemos dar nombre y sujeto al habitante de ese hogar o de ese nido afincado en el árbol futuro. El futuro exige el símbolo para dar expresión a lo que es: un horizonte que tiene en el superhombre su pertinente sujeto. Sin el recurso simbólico el futuro no se abre. Si se pretende convertir el símbolo en presencia, o en presente, se desnaturaliza en su condición «simbólica». En todo símbolo se enlaza tensamente una parte disponible, la que llegamos a expresar, y otra parte indisponible. En la conjunción *sim-bálica*, al «lanzarse a la vez», en el límite, en el horizonte, la parte disponible (simbolizante) y la otra parte que se postula como referencia (y que se repliega en el cerco hermético) puede el símbolo mostrarse en su capacidad de sutura y conjunción.

El símbolo da exposición y expresión, en su modo peculiar, siempre indirecto y analógico (como acertó a definir Kant en su última crítica) a ese límite del mundo al que cabe asignar raigambre y fuste ontológico. Ese límite, que es el ser mismo (como ser), arroja luz sobre nuestra propia condición: la condición humana de virtuales, o poten-

ciales, habitantes de ese confín del mundo: *finis terrae* del ser y del sentido.

El superhombre es un símbolo. Y el símbolo es el único modo de explorar el proceloso océano que constituye el Futuro. Pero con esa gestación del símbolo que tensa la voluntad de poder hacia esa «otra orilla» del futuro no queda agotada la tarea y la puesta a prueba de esa expresión que despliega lo que la vida en sustancia es. Más bien, una vez enunciada esa expresión, *Wille zur Macht*, voluntad de poder, aguarda a ésta un periplo singular; no tanto la emergencia del continente futuro cuanto el recorrido de esa otra infinita avenida que dejamos a nuestras espaldas en nuestra existencia transeúnte: el Pasado; que es la «segunda eternidad» que debe ser pensada y experimentada, o puesta a prueba.

De pronto el texto adquiere aires sombríos, como ya he avanzado. Se vuelve marinero; habla de islas de muertos; se llena de ataúdes; de volcanes afincados en islas mediterráneas donde Tifón saca espumarajos defendiendo las profundidades del Erebo. El propio Zaratustra deja de ser el profeta confiado que presagia y preanuncia la llegada del superhombre, y que prepara, en sus discursos, la asistencia (mayéutica) de un Gran Parto. Ahora es un personaje mucho más frágil y precario; una figura presa de escalofríos y de calambres oníricos; o que palidece ante el asalto de sus fantasmas; o que enferma de pronto; o que aprende que la tierra firme que está bajo sus pies puede quebrarse por movimientos y agitaciones provenientes de las profundidades infernales de la tierra. Él mismo parece contagiarse de esa *infirmitas*; y es un enfermo que espera y aguarda su convelecencia, o su restablecimiento.

Le asaltan sobre todo pesadillas; una en particular, cuyo sentido exige la presencia de un adivino para su justo desciframiento. Por vez primera aparece en el poema el símbolo de la puerta. Es la puerta del pasado; la puerta que permite abrir esa otra eternidad en que el tiempo parece conjugarse. Esa eternidad que nos subyace y que sostiene y soporta, a modo de *humus* de la memoria, o de todo cuanto nos antecede, eso que somos: el sostén terreno de todos los ancestros desde los cuales, y a partir de los cuales, «algo somos». O también todo lo que nos precede a cuanto constituye nuestra propia experiencia de vida: el conjunto de «existencias» que han sido deglutidas y atajadas por el Tiempo en el dibujo de nuestra vida presente. Se trata de abrirse al mundo de los muertos, de nuestros muertos, o de nuestra propia existencia transcurrida y sepultada en mil sepulcros que componen el conjunto tramado y orgánico de nuestra vida antecedente.

Hay en Nietzsche una reflexión muy particular en referencia a la muerte. No la conjuga en singular. No existe *la muerte* (como sucederá en la ontología existencial, o existenciaria, de su gran comentarista e intérprete Martin Heidegger). El existente no es un «ser relativo a la muerte» (*Sein zum Tode*) como en este gran pensador del siglo XX. Es un ser que puede *recrearse*, en justo cumplimiento de la ley de las metamorfosis, o del «principio de variación», a partir de una pluralidad sucesiva de «muertes» (en plural). Son muchas las muertes que va viviendo el creador. Éste es el que sabe transformarse y darse una nueva figura a través de sucesivas y plurales muertes.

¿Es posible que la voluntad sea capaz de *recrear* ese pasado que en cierto modo puede sentirse como muerto y sepultado? ¿Puede la voluntad (de poder) girarse del futuro hacia el pasado, tensarse sobre éste y lograr, en verdadera prueba de fuerza, o de experimento de gran estilo, «querer hacia atrás»? ¿Y puede lograr así redimir, liberar, o emancipar ese «pasado» que, al parecer, está muerto y sepultado? ¿Es posible recrear ese pasado que, sin embargo, insiste en su condición de tal, como pasado, como lo que marca sus diferencias radicales con los otros modos del tiempo, con el futuro y con el presente?

Zaratustra se encuentra confrontado, de pronto, a través de un sueño con forma de pesadilla, con la Puerta de ese pasado; la Puerta en la que su voluntad de poder, girada al fin «hacia atrás», parece estrellarse. Ese Portalón no parece poder abrirse. El sombrío sueño reseña esa impotencia de la voluntad (de poder) en relación con ese pasado; al carácter inaccesible, al parecer, del mismo. Se intenta abrir ese siniestro pórtico con algunas llaves que el profeta lleva consigo; «las más herrumbrosas de las llaves». Con ellas porfía por abrir «la más chirriante de las puertas».

Fausto, en un célebre pasaje del poema de Goethe, recibe una llave con el fin de consumar su «viaje a la morada de las madres»; logra realizar esa travesía en virtud de ese talismán, o llave hermenéutica, que Mefistófeles le ofrece, y que «brilla, crece y relampaguea» en sus manos. Pero en el poema de Nietzsche no sirven al parecer las llaves.

El tiempo, en ese sueño o pesadilla del capítulo «El Adivino», parece escurrirse entre los dedos; «si es que tiempo había todavía» en esa imagen onírica recordada. Pero ninguna llave encaja en esos cerrojos del tiempo; del tiempo que ya fue, o del pasado.

No es una llave la que logra abrir la Puerta del Pasado en la pesadilla. La premonición de la apertura de la puerta se produce a partir de tres «golpes como truenos»: una referencia clara a los tres modos temporales, pasado, presente y futuro. Es «un viento rugiente» el

que consigue abrir la puerta. Un viento portentoso, hiriente, como siempre lo es el espíritu.

El espíritu, viento de tormenta, logra que se abran las hojas de la vieja puerta. Hace que el pasado se nos descubra; se nos abra. Toda la pesada carga que la primera metamorfosis del espíritu, el camello, ha soportado sobre sus espaldas, oprimiendo su fatigosa travesía del desierto, parece de pronto cristalizar en una única imagen simbólica. Se abren bruscamente las puertas accionadas por el viento tormentoso; y de la boca de la puerta se desliza de forma vertiginosa, sobre el sujeto que sueña, un ataúd.

Y de repente el ataúd se hace pedazos; y escupe «miles de carcajadas diferentes». El ataúd se transforma en «mil grotescas figuras de niños, ángeles, lechuzas y mariposas grandes como niños». Zaratustra siente un «espanto horroroso»; y grita con horror, como jamás había gritado. Pero el sentido es claro, y así lo muestra el adivino: «Semejante a mil infantiles carcajadas diferentes penetra Zaratustra en todas las cámaras mortuorias».

Subyacente al camello está el niño de la tercera metamorfosis. Ésta no sólo nos sugiere la figura del superhombre que ha de venir como sujeto del país del futuro, o del país de nuestros hijos; es también la figura antecedente a cuanto ha ido formándose sobre nuestros hombros: el sujeto genesíaco e in-fante de nuestro pasado primero, o de lo que Eliot llama en su poema «nuestro primer mundo»; el dios niño en su forma inicial, originaria; el indicador más atinado de nuestro *pasado inmemorial*. Y es que en cierto modo el futuro al que se quiere llegar, pero que siempre está por venir, *recrea*, en justa ley del eterno retorno de lo igual, el más auroral pasado: el que precede a la primera transformación del espíritu; y eso anterior al camello (ya escolarizado, o en período de latencia) es siempre el niño que *siempre fue*, que es nuestro inmemorial pasado, y que exige su pertinente metamorfosis (primero en camello, luego en león) para aproximarse de nuevo a ese proteico comienzo; que sin embargo lo recrea, o varía, de modo claramente diferenciado.

V

Esa primera comparecencia de la puerta, o su primera versión, sirve para acercarnos en el poema al pasado. Sólo al comienzo de la tercera parte del poema adquiere al fin esa puerta su perfecta finalidad: la de ser, a la vez, la que abre y cierra su doble cara, esa doble hoja bifronte que permite la circulación del tiempo, o que interrumpe esa

circulación a través del portazo o del cerrojazo, trazando así la diferencia entre los meridianos temporales.

De hecho ese Pórtico articula y distingue las dos infinitas calles que en ella refluyen, o que en ella entrechocan: la calle de la primera eternidad, la que está delante nuestro, o que está llegando hacia nosotros, el futuro; y la calle de esa segunda eternidad que llega hasta el Pórtico llamado Instante, el pasado.

Pero queda por explorar el tercer modo del tiempo, o su tercera dimensión, el presente. ¿Hay indicios de esa indagación? ¿Podría decirse, para redondear la simetría, que en el tercer libro del poema es donde el presente es, al fin, localizado y explorado?

En ese tercer libro comparece, en su regia e imponente forma, el Pórtico llamado Instante; el que corta, en cumplida intersección, las calles del Pasado y del Futuro; las cuales parecen prolongarse infinitamente, de manera que son llamadas literalmente «dos eternidades». En cada una de ellas, como en todo símbolo de lo eterno, se produce un enroscamiento del círculo serpentino consigo, a modo de serpiente (eterna, temporal) que se muerde la cola. Se enrollan los anillos de la serpiente hasta replegarse en círculo y desplegarse en forma de dos grandes avenidas que, sin embargo, en cierto modo se recubren una a la otra; de manera que el Futuro que siempre está por venir parezca recrear de algún modo el Pasado que a todo parece presuponer; o de forma tal que ese Pasado genesíaco augure ya, en su forma in-fante de comparecer en el origen, su recapitulación final.

Y eso sucede justo en la «tercera metamorfosis». El camello en que el infante originario se convierte, al soportar todo el peso de las tablas de ley y cultura que lo transforman, transita luego, en su segunda metamorfosis, hacia el león, león de Judá (negador, rompedor, nihilista consumado); y éste termina convirtiéndose de nuevo en Niño: una rueda que gira, que retorna al origen, sólo que éste es puesto ahora al final; y por eso es un «nuevo comienzo»; y sobre todo una santa afirmación. Es la afirmación en el Fin de lo que advino desde el Principio.

De modo que, en esa intersección de un Instante-Eterno (como el deseado por Fausto al final de su andadura), en esa intersección se produce la conversión del Fin en Principio. Según se lee en *East Cooker* de Eliot: en mi principio está mi fin; pero ahora adquiere sentido el enunciado inverso: en mi fin está mi principio.

A ese instante-eternidad Zaratustra lo caracteriza, y Nietzsche con él, como «gran mediodía», o como la Hora de la sombra más corta, en que el cielo queda despejado de nubes. Ya se ha manifestado lo que éstas presagiaban en su preñez densa y contenida; el rayo que anunciaban. Ahora ya se ha cancelado la vida del precursor, la vida

humana que sólo se convalida como Gran Anunciación relativa a la Encarnación. La que sobreviene en el Instante, en ese «abrir y cerrar los ojos» en el que habita al fin, o en su fin, el hombre sobrepasado en la figura del superhombre.

De la casa o morada de éste se habla una y otra vez; una casa o un mundo ajustado a él, en el que halla su morada. Es el mundo como ámbito habitable en el cual Zaratustra, hasta el momento enfermo, o aquejado de las borrascas de sus sueños y pesadillas, parece recobrar la salud, y es invitado por sus animales (sus únicos acompañantes) a gozar del mundo que le es propio, el que se le ofrece como un jardín de delicias. Tal mundo es su propio *cerco del aparecer*, o el presente que eternamente se le recrea, o se le va creando y recreando en su experiencia de vida.

Es el presente a modo de Instante-eternidad, el presente como ese modo de lo eterno que se articula también con el Instante. Lo mismo que se articula (y se difracta) en ese mismo Pórtico del Instante el futuro (o la eternidad que se alza delante nuestro, o que viene a nuestro encuentro) y el pasado (o la eternidad que subyace a nuestras muertes, o que va siendo arrojada bajo nuestros pies, a modo de *humus* matricial, materno, o material de nuestra existencia).

Poco se habla en el poema de Nietzsche de esa dimensión inmemorial de un pasado de carácter matricial. No hay en el *Zaratustra* «viaje a la morada de las madres», como ya he insinuado. No hay tirón del «eterno femenino» que nos atrae hacia sí. No hay ese viaje crucial hacia el ámbito de emergencia de los fenómenos primordiales donde se teje la urdimbre (a modo de oscura trama material y potencial) de todas su posibles metamorfosis. No hay, por lo mismo, reaparición de lo matricial, transfigurado, al final mismo (en el verso final) del Poema, como sucede en el verso último del Fausto, en la «última palabra» del gran poema de Goethe.

En Nietzsche esta dimensión de un pasado que siempre es pasado, *potentia potentiae*, esa *natura naturans* anterior a toda existencia, fundamento infundado de la misma, está obstruida. Por eso ese *Grund* (tan genialmente desvelado por la filosofía del Schelling posterior a su texto sobre la «libertad», y ya en él) no es recorrido en el Poema. Ni siquiera da lugar a pasaje alguno semejante al enigmático viaje a la morada de las Madres del *Fausto* de Goethe.

Sólo existe una despectiva referencia (en clave wagneriana) a «nuestra tatarabuela», la diosa Erda de la Tetralogía, despertada un instante por Wotan con el fin de que le comunique algo de su sabiduría augural y oracular, para ser devuelta enseguida a su sueño eterno, al que le es característica en su calidad de diosa primigenia.

Ese pasado inmemorial, que nunca fue, que jamás existió, que no fue nunca presente ni presencia, pero que es condición de todo presente y de toda presencia, no fue pensado por Nietzsche. Sólo vio la dimensión parturienta de una mujer puesta al servicio de la voluntad de poder girada hacia al futuro. Mientras que éste, en su condición advenidera (nunca será, nunca existirá, pero siempre estará adviniendo, como Dionisos a las costas de Grecia), se halla muy bien determinado en el Poema, no puede decirse lo mismo respecto a ese Pasado Inmemorial.

Y tampoco está deslindado el presente eterno, esa tercera eternidad que siempre se recrea y se varía, del Portalón llamado Instante. En éste son tres las eternidades que se cruzan. No son sólo dos, como creyó Nietzsche en este inmenso poema. Son tres: lo eternamente pasado, lo eternamente futuro, lo eternamente presente; donde lo eterno se compadece con una condición: la de que tanto el pasado como el presente y el futuro se recreen *siempre que se de lo que se da*, ese dato o don (del comienzo de toda aventura de vida) que es la existencia, un don que se recrea en el presente que en esa existencia consiste, en el pasado que en esa existencia insiste, y en el futuro en que esa existencia persiste (en su condición de estar siempre por venir).

Y esa existencia halla en el Pórtico llamado Instante el lugar de su encarnación temporal; es Puerta de la casa o morada misma del existente (humano). Es el hombre mismo en su condición de habitante del mundo, que en el presente se va creando y recreando; pero también se recrea el arcano de un Pasado inmemorial y de un Futuro o Fin Final, que a través de la mediación simbólica adquiere su posible exposición, la que sostiene la figura del superhombre (en relación con el futuro) o a la figura de las madres, en el poema de Goethe, en relación con el pasado.

En Nietzsche esta articulación en el Instante que posibilita la experiencia del tiempo, esta conjugación (en la dislocación diferenciadora) del Presente que existe, del Pasado que insiste (en su condición inmemorial) y del Futuro que persiste (en su estar siempre por venir), esa conjugación en el abrir y cerrar los ojos del Límite llamado Instante (una puerta jánica que abre y cierra a la vez el entrecruzarse y chocar de Tres Eternidades) no fue lograda.

La gran doctrina del Eterno Retorno acierta en concebirse como Retorno de lo Igual; lo es de un Presente que siempre porfía por existir, de un Pasado que insiste una y otra vez (como lo que jamás fue o existió, pero que hace posible la experiencia del tiempo), y de un Futuro que nunca será (sin el cual no hay tampoco tiempo ni existencia). Pero esa gran doctrina queda en barbecho, imposible de ser enun-

ciada, en razón de que no acierta a convocar los tres modos del tiempo, o su triple dimensión (pasado, presente, futuro) en ese Instante en el cual se recrean cada vez, o se van transformando y variando (al modo de las variaciones musicales).

Sólo un muñón de la doctrina, valiosísimo, pero claramente insuficiente, nos es accesible. Intuyó Nietzsche que ese tiempo es circular, pero de un círculo quebrado por su cabeza (por el Pórtico donde tres círculos, y no dos tan sólo, se dan de cabezadas con el Instante). Por eso esa serpiente tripartita y trifacial, esa triple serpiente de la eternidad, en su monstruosa comparecencia entra en la boca del doble del profeta, el pastor, mientras éste le grita: «¡Muerde, muerde hasta arrancarla, y arrójala de tu boca!». Y es que en ese instante se quiebra el círculo en su «atascado eje» (Eliot), allí donde el camino que sube y el que baja, la cumbre y el abismo «son lo mismo». Y ese atascado eje en donde cuajan «ajo y zafiro», lo más humilde y lo más elevado, se desvela como la intersección en la cual puede sobrevenir la juntura y disyunción de lo intemporal (es decir, de los tres modos del tiempo, pasado, presente y futuro) en la experiencia del tiempo (en el instante).

Ni Eliot ni Nietzsche llegaron a comprender este extremo, si bien, de distinto modo, según diferente forma y tonalidad, se acercaron como nadie a una cabal comprensión del mayor enigma de toda la filosofía desde Anaximando a san Agustín y a Heidegger: el descubrimiento del misterio que el tiempo encierra, o el tajo que debe darse al «nudo gordiano» que anuda el tiempo como la cuestión más difícil y decisiva de la filosofía. Por eso Nietzsche guardó silencio sobre una doctrina relativa al tiempo que todavía no se le ofrecía en su modo prístino (a la vez simbólica y conceptual, como poema y teorema).

Y es que en el Instante, en ese abrir y cerrar los ojos en los que «entreabre sus pestañas» el horizonte, el Límite (según expresa Guillén en un magnífico poema), en ese Instante son tres las eternidades que se arremolinan, a modo de tormenta huracanada (del espíritu en su triple metamorfosis): el Pasado evocado y recreado, el pasado genesíaco en que emerge un Niño a la existencia; el Presente que siempre se reproduce y se recrea; el Futuro que se postula como estando siempre Por Venir; y que de nuevo presenta la figura de ese Niño, que en cumplida ley del retorno, o ley de las metamorfosis, hace del Principio un Fin, o recrea en éste a aquél. De modo que pueda decirse: «en mi fin está mi principio».

Siendo de todas formas abismalmente diferente lo más próximo, lo más cercano; ya que los mayores abismos, como sabemos por Zaratustra, son los que expresan los mínimos diferenciales; así, por ejem-

plo, ese principio y ese fin, o ese Niño genesíaco y ese Niño del final, o de la «edad del espíritu» (que es siempre la tercera y póstuma).

De manera que a medida que avanzamos hacia ese Fin cada vez parece que retrocedemos hacia el Principio. Pero entre tanto y mientras tanto, en virtud de esa presión (del cerco hermético) en donde simbólicamente puede exponerse el principio matricial y el futuro escatológico, se abre el «cerco del aparecer» en el cual el presente (siempre el mismo) se nos recrea y varía en nuestra experiencia de vida.

Y es que el Instante se afinca en el cerco fronterizo, en y desde el cual se despliegan los dos cercos, disimétricos, del aparecer y hermético. Y éste último se evidencia en la experiencia de un pasado inmemorial, o matricial, que toda existencia presupone, y del que sólo simbólicamente puede darse exposición. Y también en un futuro escatológico, al que toda existencia está abocada, y que admite también forma simbólica expositiva; siendo afines uno y otro en su cumplida diferenciación: como la que media entre el alfa y el omega, entre el principio y el fin.

Pero ese cerco fronterizo en donde la Puerta llamada Instante revela su carácter limítrofe y liminar abre también, a través del Presente que siempre se va recreando (siempre que haya existencia), el cerco del aparecer; en el cual todo el presente (también el que la memoria y la expectativa evoca o anticipa) se hace manifestación, fenómeno.

La topología de los tres cercos permite concebir, por tanto, la distribución de esas tres modalidades o dimensiones del tiempo, o sus tres eternidades; y su encarnación en el cerco fronterizo, allí donde monta tienda y morada una condición, la nuestra, cuyo habitáculo es el instante.

Y ese instante es instante-eternidad, en el sentido de Goethe, cuando en él se co-implican esas tres eternidades del pasado que insiste (como pasado inmemorial), del presente que existe (como tal presente existente) y del futuro que persiste (en su condición de futuro que está siempre por venir). Esas tres eternidades (o triplicidad trinitaria de figuras de lo intemporal) se encarnan en ese límite que es, como sabían los gnósticos valentinianos, también *staurós,* cruz.

Cruce, o entrecruzamiento, en el cual se atraviesan, en remolino, tres tumultos de eternidad, o tres modos de mostrarse un mismo vendaval huracanado; ese vendaval que es el espíritu. En éste se cumple, en transición propia de la ley de la metamorfosis, su transformación del Niño genesíaco en camello, de éste en león y del león de nuevo en el Infante del origen.

Se prefigura, en efecto, en el Niño (del origen) lo que resplandece en el fin. Sólo que entre tanto, o mientras tanto, se expande el *cer-*

co del aparecer que en la existencia, o en el propio mundo de vida, se recrea; y esa recreación se produce en el modo de un presente que siempre existe como tal; del mismo modo como insiste el pasado que nunca fue, pero que en ese no haber sido jamás se convalida como pasado inmemorial; o también como persiste el futuro que nunca será, pero que en ese no advenir a presencia, o en no llegar a ser nunca jamás, queda justificado en su condición de futuro o fin final, de carácter escatológico.

Somos los límites del mundo. Nuestra morada y casa es el instante, que en el cerco fronterizo tiene su morada; y desde ese cerco se despliegan, en posición disimétrica, el cerco del aparecer, donde el mundo se nos recrea en forma de eterno presente (siempre que haya existencia), y el cerco hermético en donde se agazapa nuestro fundamento matricial, o el pasado inmemorial; y en donde también se nos desvela, como futuro que siempre está por venir, el horizonte en el que resplandece, de forma simbólica, la figura del superhombre (del mismo modo como en nuestro más ancestral pasado resplandece la figura simbólica, concebida por Goethe, de ese fondo matricial, o de las Madres, las que tejen y destejen, como potencias matriciales, los hilos finos de nuestra existencia).

Somos, pues, la intersección en que se encarna, en el instante oportuno, en el *kairós*, o en ese instante-eternidad postulado por Goethe, una triple ráfaga y resplandor huracanado, o una triple eternidad que forma remolino a través de nuestro existir: el pasado inmemorial, el presente eterno y el futuro escatológico.

Dios ha muerto, sentenció Nietzsche; pero Dios insiste en «estar cerca» (aunque es difícil de apresar, como dijo Hölderlin). Dios ha muerto; pero el espíritu vive y revive, o se recrea, a través de la ley entera de las metamorfosis, a modo de eterna recreación de un pasado inmemorial, de un presente siempre renacido (mientras haya existencia) y de un futuro que está siempre por venir. Y ese «estar siempre» (en el modo del pasado, del presente y del futuro), permite hablar de eternidad, por mucho que ésta, en relación con nuestra condición (humana) sea siempre condicional; condicionada por la eventualidad misma, o la fragilidad constitutiva, de nuestra existencia.

En esa reflexión que aquí se lleva a cabo sobre el tiempo, éste queda, al fin, rescatado de lo que la concepción habitual del tiempo nos impone: esa ley de hierro que se compadece tan bien con la imagen simbólica de Kronos (devorando sus propios hijos, tal como de forma horrenda y grandiosa supo mostrarlo Goya en su célebre lienzo). Pero la cronología, o la confusión de tiempo y *kronos*, se halla demasiado presente en la tradición filosófica, incluso en sus mejores aproxima-

ciones a la condición temporal que nos define. Y eso sucede desde luego en Nietzsche. Su aproximación al Gran Mediodía no le permitió pronunciar la verdad del tiempo; calló y dejó que algo de ella se filtrara en el cántico de sus animales. Sabía que para pronunciarla debía «hacerse pedazos». Y es que el tiempo sólo deja de trocearse si se acierta a concebirlo en la unidad de convocatoria que el Instante preserva, bajo el principio de variación que explica el recrearse de ese instante, y en la diferenciación de los tres modos que en cada instante se recrean: pasado, presente y futuro. Nietzsche se acercó a ese «principio de variación» a través de su enigmática idea del «eterno retorno de lo igual».

Exploró el árbol Futuro de manera ejemplar; se aventuró con sumo riesgo en el pasado (sin llegar a despertar a la diosa Era, o a las Madres, de su eterna somnolencia), y atisbó el presente que siempre se nos recrea (siempre que hay tal cosa como existencia) en su percepción del mundo de vida que puede habitar Zaratustra cuando sale de su convalecencia; cuando sus animales le inviten a que habite ese cerco de cuanto aparece a modo de jardín de delicias, de tormentos y de gozos, de transformaciones y metamorfosis.

Y sobre todo acertó en concebir el lugar limítrofe y liminar, la puerta con doble hoja contrapuesta, en donde el tiempo afinca en su habitáculo pertinente; ese tiempo en el que somos y habitamos, el Instante. Un instante que puede ser instante-eternidad, o gran mediodía, redimiendo al tiempo de su primaria forma férrea de presentarse, su modo crono-lógico, bajo la advocación de Kronos. En esa puerta llamada Instante son tres las eternidades que se arremolinan; o son tres figuras de ese escondido y silencioso Dios del tiempo: el pasado matricial, el presente que se renueva, el futuro que está siempre por venir.

Somos los vestigios de ese Dios del tiempo que halla su configuración final, o su entelequia, en esa tercera forma de revelarse en sus sucesivas metamorfosis: como el Niño en el cual la tercera *persona* se configura. Una tercera personificación que recrea, o varía, en cumplida ley del eterno retorno de lo igual, al modo de la recreación musical del Tema y sus Variaciones, el mismo Niño del origen, pero desplegado en toda su complejidad (de vida e inteligencia, o de experiencia de vida).

BIBLIOGRAFÍA

F. Nietzsche, *Werke* II (Karl Schlechta), Frankfurt a. M., 1969. En español, *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, 1998. He usa-

do la excelente traducción de Sánchez Pascual en su versión última, que posee importantes matices nuevos en relación a la antigua traducción. La misma edición (*Werke* II) para las referencias a *Die fröhliche Wissenschaft*. Se hace referencia también a *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* («Sobre verdad y mentira en sentido extramoral»), ed. Colli-Montinari, vol. X.

T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*, trad. de J. M.ª Valverde, *Poesías reunidas 1909-1962*, Madrid, 1978. He usado también la edición bilingüe de Esteban Pujals, Altaya, Madrid, 1995, y la reciente edición bilingüe de J. Malpartida y J. Duce, que incluye también «La tierra baldía» y otros poemas, Círculo de Lectores, Madrid, 2000.

E. Trías, *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, 2001, el capítulo titulado «El Dios del tiempo», inicialmente publicado en *Revista de Occidente* con el título de «El instante y las tres eternidades», 226 (2000). Ver también mi libro *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, capítulo titulado «La naturaleza jánica del tiempo»; y mi introducción, titulada «La flecha del tiempo», a Heidegger, *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, traducción de J. M. Valverde, Ariel, Barcelona, 1983. Asimismo en mi libro *Lógica del límite*, Destino, Barcelona, 1989, el capítulo titulado «La anunciación». Son mis incursiones anteriores sobre la cuestión del tiempo.

Goethe, *Faust, zweiter Teil*, Stuttgart, 1971. D. Lohmeyer, *Faust und die Welt*, München, 1977. St. Zecchi, *Goethe: La metamorfosi delle piante* (introducción a la traducción al italiano titulada «Il tempo e la metamorfosi»), Milano, 1983. José Jiménez, *Cuerpo y tiempo*, Destino, Barcelona, 1996. El poema citado del *West-Östlicher Diwan* relativo a la «mariposa de fuego» es *Selige Sehnsucht*. He usado la excelente versión bilingüe de Henri Lichtenberger, Paris.

G. Bachelard, *L'air et les songes. Essai su l'imagination du mouvement*, José Corti, Paris, 1943.

M. Heidegger, *Nietzsche*, Günter Neske, 1961; trad. de J. L. Vermal, 2 vols., Barcelona, 2000.

J. Guillén, *Cántico*, 1936, ed. de J. M. Blecua, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; el poema citado se llama «Los Nombres», n.º 26 de la primera parte («Al aire de tu vuelo»).

TEMAS METAFÍSICOS EN JOSÉ GAOS: LA METAFÍSICA COMO TEMA Y CUESTIÓN EN SÍ MISMA

Antonio Zirión Quijano

> «La metafísica enseña poco del mundo, del que se hace; mucho del hombre, que la hace.»
> 12% (Aforística publicada)

En vista de la peculiar referencia a sí mismo que se encuentra en el pensamiento de Gaos, y no sólo por razones generales, conviene tener una idea suficientemente precisa de su evolución. Pero de ella interesan sobre todo dos momentos. El primero es el del encuentro del adolescente de quince años con la filosofía al leer el *Curso de filosofía elemental* de Balmes, suerte de *thaumazein* inicial en el que experimenta, al lado de su propio y avasallador entusiasmo por la filosofía, concebida —descubierta— como afán de saber *racionalmente* lo ya «sabido por la fe», lo ya «creído» (Gaos, 1993b, 12), el hecho de que ella estaba «integrada expresamente por su historia» (XVII, 55)[1]. El segundo momento es el de la decepción sufrida al rebasar los treinta cuando llegó a la convicción de que la disciplina a la que había decidido consagrar su vida era una empresa destinada al fracaso. Es bien conocido el relato de las *Confesiones profesionales* (1958) en que la «sucesión histórica-*biográfica* de verdades», la «sucesión *vivida*» (y no «sucesión del pasado *sabida* por la historia») de escolástica de Balmes, neokantismo, fenomenología realista en combinación con filosofía de los valores, y por último existencialismo heideggeriano e historicismo diltheyano... termina en el escepticismo (XVII, 60). Pero el escarmiento lo lleva a plantearse «con creciente insistencia, hondura y claridad», «como *el* problema de la filosofía*» y además «como *el* tema

1. Los números romanos indican el número de tomo de las *Obras completas* de José Gaos cuyas referencias se encontrarán en la Bibliografía. En lo sucesivo omitimos el nombre de Gaos en todas las referencias a obras suyas.

* Gaos utiliza indistintamente las mayúsculas o minúsculas para los términos «filosofía» y «metafísica». Hemos unificado utilizando minúsculas en todos los casos. (*N. del E.*)

de mi filosofía, si es que había de llegar a tener una», precisamente el problema de la filosofía misma: «¿qué es, pues, esta filosofía, en la que no sabe uno a qué atenerse —al pasar de un día a otro?» (XVII, 64-65). Es el giro desde la filosofía hacia la filosofía de la filosofía, dado en cierto modo tras la huella de Kant y nombrado más tarde con la expresión de Dilthey, fruto de la *obstinación* en la filosofía con que Gaos «superó» la decepción. Pero a la vez, la esencia de la filosofía se le había revelado en ciertos rasgos de la naturaleza humana que se congregaban en torno a la *soberbia luciferina*. El plan de la tarea de su vida estaba trazado: había que exponer y explicar las razones y motivos del entusiasmo inicial, de la decepción y, por supuesto, de la obstinación (VII, 56; y 1959, 32-33). Había que exponer aquella revelación «biográficamente», pero asumiendo el caso personal como expresión del proceso histórico de la filosofía y de su situación en la Modernidad contemporánea.

Pero la filosofía era, principalmente, metafísica, pues ésta «es el empeño capital, cordial, de la filosofía en su conjunto», y «su éxito o su fracaso es el éxito o fracaso por excelencia —o por la más radical malaventura— de la filosofía» (1959, 13). También la filosofía de la filosofía habría de ser principalmente una filosofía de la metafísica, y la antropología filosófica en que culminaría, una exhibición de la constitución metafísica del hombre —pero esta exhibición no pudo evitar reconocerse ante sí misma como una nueva especie de metafísica.

Exponemos primero los rasgos que caracterizan la metafísica según Gaos; rastreamos luego algunos de los motivos metafísicos insertos en su filosofía de la filosofía, y discutimos finalmente en qué sentido puede sostenerse que esa filosofía, aun convertida en antropología filosófica, sigue siendo en esencia metafísica[2].

I. IDEA Y CARACTERIZACIÓN DE LA METAFÍSICA

1. *La identificación de la metafísica con la filosofía*

La identificación es totalmente explícita, pero casi nunca completa o sin alguna reserva. Al comienzo del Curso de metafísica de 1944 dice Gaos: «Yo identifico la *metafísica* con la *filosofía*. Para mí, un curso

2. No existe hasta ahora ningún ensayo de interpretación del pensamiento completo de Gaos, ningún estudio de conjunto de su obra —que se encuentra todavía en proceso de publicación (UNAM, México)—. Hay sin embargo excelentes antecedentes en los ensayos de Fernando Salmerón, recientemente reunidos en Salmerón, 2000. También es muy valioso Villoro, 1982. Véase asimismo Colonnello, 1998.

de metafísica es, pues, lo mismo que un curso de filosofía —así, en general» (1993a, 6)[3]. El segundo semestre del mismo Curso se abre así:

> De *metafísica* puede tomarse por sinónimo *filosofía*. Sin duda que la filosofía comprende, además de la *metafísica*, otras «disciplinas». Pero sabido es que la *metafísica* es la disciplina filosófica más filosófica, la que encarna la filosofía en forma más esencial, más eminente (1993b, 3).

En otro texto Gaos se refiere a la metafísica como «meollo de la filosofía» (VII, 48), y en un tercero como la filosofía «por excelencia» (1959, 52). Las afirmaciones semejantes abundan en su obra. En sus escritos se le concede, además, un peso mucho mayor a la etiología y estructuración de la «parte metafísica» de la filosofía respecto de las de sus otras partes o disciplinas, las cuales quedan por ende en una relativa oscuridad dentro de la compleja trama de la filosofía de la filosofía. La significativa salvedad que hace Gaos relativa a estas «disciplinas» tendrá que ver no sólo con su índole general y su carácter científico (y con el de la metafísica), sino con la naturaleza misma de la «filosofía de la filosofía».

Gaos recuerda en varios momentos la célebre sentencia kantiana sobre la metafísica («A la metafísica [...] no le ha sido el destino todavía tan favorable hasta aquí, que haya podido emprender el camino seguro de una ciencia»), como una fórmula vigente para reflejar la situación actual, no «exclusivamente de la metafísica, sino de la filosofía en general» (1959, 91); pero significativamente agrega, «aunque no fuese más que por comprender ésta, aquélla». En todo caso, en la conciencia de esta situación diferencial radica «el origen de la autocrítica de la razón, de la razón pura», «el origen de la filosofía de la filosofía» (1993b, 59). Como lo ve Gaos, el problema es hoy el mismo que en tiempo de Kant: no haber podido emprender el camino de una ciencia «por falta de unanimidad de los filósofos en sus tesis, o por la reducción de la unidad de la filosofía a la pluralidad de las filosofías» (1959, 91). Pero en el mismo texto se insinúa que éste es *el* problema de la metafísica, por el cual ella misma *es* una problema «como no lo sería ninguna de las demás disciplinas filosóficas» (1959, 92). Por ello cuando pasa examen al «interés» de las diferentes disciplinas filosóficas, señala: «El interés verdaderamente problemático,

3. Sólo por dar testimonio documental, citamos este curso por la muy descuidada edición que se consigna en la Bibliografía; pero en todos los casos hemos cotejado el texto con el manuscrito del curso que se encuentra en el Archivo José Gaos del Instituto de Investigaciones Filosóficas: Fondo I, Carpeta 12, Folios 1.248-1.430 (Primer semestre) y 1.431-1.599 (Segundo semestre).

verdaderamente discutible, de la filosofía, parece reducirse al de la metafísica» (1959, 38).

Parece, pues, que nuestro tiempo debiera componer una «*Nueva crítica de la razón pura*» cuya «novedad fundamental» respecto de la kantiana sería precisamente el de tomar en cuenta ese hecho de que hoy «"el problema de la filosofía" es el mismo que el de la metafísica en la *Crítica de la razón pura*». Pero hoy la misión de la nueva crítica de la filosofía es esforzarse por puntualizar «si es posible o imposible acabar con ella» (1959, 92-93). Más tarde, una vez hechas las puntualizaciones, Gaos asumirá con todas sus consecuencias la respuesta negativa, al punto de considerar indeseable «la reducción de la pluralidad de las filosofías a la unidad de una filosofía» o la «unanimidad entre los filósofos» (1959, 93).

Pero la cientificidad, desde luego, no puede tomarse como criterio de distinción si no tenemos un criterio para reconocerla.

2. *Lo metafísico de la metafísica*

En varias obras postula Gaos sus criterios, que son dos y que acaso se contradicen el uno al otro. Seguimos por comodidad la concisa exposición de las *Confesiones profesionales*. El punto de partida es el hecho de la pluralidad de las filosofías. Para él, este hecho es resultado no de que algunas sean verdaderas y las demás falsas ni de que todas sean falsas, sino de «que todas sean verdaderas»[4]. La individualidad de los sujetos implica que «la realidad, en su totalidad» le es dada a cada uno «en una perspectiva distinta, por poco que sea, de aquella en que es dada a cada uno de los demás». Esta perspectivación de la realidad puede en cierto grado anularse gracias a la posibilidad de «abstraernos *de* parte de la realidad dada a cada uno *en* el resto de ella»: los geómetras, por ejemplo, pueden abstraerse *de* la totalidad de la realidad dada en perspectiva individual a cada uno, *menos de cierta parte de ella: las formas geométricas*, de tal manera que pueden «abstraerse *en*» (esto es, aquí diríamos, poner atención exclusiva en) estas formas precisamente, y tomarlas por tema, hacer ciencia de ellas: la geometría. «Estas formas —se concluye— [...] son dadas como idénticas a cada uno de ellos, a todos ellos.» Algo semejante sucede con los objetos de la física (lo mensurable o métrico); pero ya en la economía los economistas no pueden abstraerse por completo *de* la vida económica de los sujetos, ya que ellos mismos son sujetos económi-

4. Mientras no hagamos referencia explícita a otra obra, todas las citas que siguen se encuentran en XVII, 46-52.

cos y como tales partes de esa vida. Los economistas son parcialmente objetos de estudio de la economía; la economía, por tanto, no puede ser totalmente objetiva, pues al menos una parte de su objeto es vista desde la perspectiva individual de cada economista: no le es dada idénticamente a cada uno de ellos. En el extremo de la escala están los filósofos. Éstos no pueden ya abstraer o abstraerse *de* los sujetos, de sí mismos, en ningún grado, pues aquello *en* que se abstraen es la totalidad de la realidad y ellos mismos forman parte de ella. La realidad les es dada, pues, en «sendas perspectivas» individuales. Cada filósofo filosofa «sobre la perspectiva de la realidad universal en que ésta le es dada, es decir, darían expresión a esta perspectiva». Las filosofías tienen que diferir tanto como las perspectivas mismas, que son «tan reales, tan integrantes de la realidad como los sujetos mismos cuya individualidad las implicaría», y así

> [...] las filosofías serían, en suma, confesiones personales, de una verdad personal en cuanto verificable exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo; de una verdad universal —idealmente, en cuanto verificable la de cada filósofo por cada uno de los demás en el caso ideal de que cada uno de los filósofos viniera a identificarse con cada uno de los demás.

Hasta aquí el primer criterio. La presentación que hace Gaos del segundo criterio confirma que el primero lo es sólo de la metafísica, no de la filosofía en general: «Sólo que la filosofía de que acabo de hablar no es toda la filosofía».

La gradualidad que tolera el primer criterio y que integra en una misma escala de grados de objetividad o intersubjetividad tanto a las disciplinas filosóficas como a las ciencias «extrafilosóficas» (lo que borra de hecho la caracterización misma de disciplina «filosófica»), viene en realidad a ser cuestionada por el segundo. Éste consiste en señalar dos «grupos cardinales» de partes en la filosofía:

> [...] las partes que tienen por objeto objetos de este mundo, objetos de experiencia, efectiva o al menos posible, entendida la palabra experiencia en el sentido más amplio que cabe darle, esto es, sean objetos reales, físicos o psíquicos, o ideales; y las partes que tienen por objeto objetos metafísicos, en el sentido más estricto de este término, objetos simplemente concebidos, y concebidos como no pudiendo llegar a ser objeto de experiencia alguna.

De los primeros «cabe ciencia», pero de los últimos no —y ésta es la simple condena de la metafísica—. Si la filosofía estuviera sólo integrada por sus «partes científicas», podría llegar a «concebírsela como

la ciencia, dividida y subdividida en ciencias especiales, hasta reducirse a la pura enciclopedia de éstas». Pero con la metafísica, la «metafísica *strictissimo sensu*», es decir, «la parte de la filosofía que tiene por objeto los objetos metafísicos», es «muy otra cosa». La exposición de la serie de ideas que Gaos se ha hecho sobre ella comienza por su vinculación con la religión. Pero antes hay que decir aquí todavía lo siguiente.

Muchas cuestiones podrían plantearse en torno a ambos criterios y sus relaciones. Lo que señalamos como posible contradicción surge cuando se piensa que el concepto de «realidad en su totalidad» que sirve para definir el primer criterio tendría que ser el de un objeto metafísico de acuerdo con el segundo. Pero en tal caso no se ve fácilmente la manera de conjugar la inexperienciabilidad que le da su carácter metafísico con la absoluta concreción que le da la imposibilidad de toda abstracción respecto de él. En última instancia, ¿qué conforma lo metafísico de la metafísica?: ¿lo más concreto de lo concreto o lo más inexperienciable de lo inexperienciable? No encontramos una solución definitiva a esta cuestión en los escritos de Gaos.

3. *El vínculo original de la metafísica con la religión*

Muchas aristas de la compleja concepción de Gaos en relación con «el problema de las relaciones entre filosofía, o metafísica, y religión» tendrán que quedar fuera de una exposición que no puede evitar cierto esquematismo. Para él mismo se trata de un «problema último, radical, de la filosofía de la filosofía». Históricamente, la metafísica —*strictissimo sensu*, una vez más— surgió cuando los griegos decidieron, en vista de los éxitos de su ciencia, aplicar sus métodos a los objetos de la religión, objetos «de un interés predominante»: la metafísica primigenia consiste en las «pruebas o demostraciones de la inmortalidad o de la existencia de Dios». Pero los métodos de la ciencia sólo producen ciencia cuando se aplican a objetos «como los números o los fenómenos físicos mensurables, o como la vida económica o los hechos históricos». Por ellos la metafísica es más bien una seudociencia, «un híbrido de religión y ciencia»; y en nuestros días, dice Gaos todavía en las *Confesiones*, «un producto de la cultura *ya* arcaico y de probable extinción». Esto no significa que la religión deba ser superada por la ciencia; la reducción de la vida y la cultura humanas a ciencia sería una racionalización tal del hombre que éste dejaría de ser el ente que es, y «sería un equívoco seguir llamándolo hombre». Más bien habría que encontrar nuevas formas de vincular «religión y ciencia, racionalidad e irracionalidad», más allá de esa «forma mixta» de ambas que

es la metafísica. En el «Discurso de filosofía» de 1954, afirma que la metafísica ha sido un esfuerzo «frustráneo y pasajero» «por hacer ciencia de los entes objeto de la fe religiosa»; y «ha sido», porque «al cabo actual» de su historia (se refiere sin duda a Heidegger) «se reconoce la finitud del hombre y la sabiduría de conformarse con ella» (1959, 22).

Para conciliar la idea de la filosofía como una «historia» de expresiones de las perspectivas de la realidad total dadas a una serie de sujetos, con la nueva idea de la metafísica como una seudociencia de objetos de la religión, Gaos explica que estos objetos acogidos por la metafísica «tienen una referencia esencial a la realidad en su totalidad» (XVII, 50): Dios se concibe como creador o sustancia de los demás entes, y el alma, por su parte, tiene necesidad de Dios. Esto daría cohesión interna a la concepción de la metafísica. Definida por el afán de ultimidad o de «principalidad» (1993a, 220), la «metafísica se revela así la razón de ser de la filosofía como expresión de la realidad en su totalidad» (XVII, 51). La ontología y la cosmología armonizan de ese modo con la teología y la psicología[5]. Pero sigue en pie un problema: ¿cuál es la razón de ser de la metafísica misma?

Su razón de ser tiene que ser doble en razón de su carácter híbrido: por un lado es la misma que la de religión, «el afán de salvarse, de ser inmortal y llevar una vida perdurable bienaventurada» (*ibid.*). La esencia de la religión se precisa en *Del hombre* como la «emocionalidad y mocionalidad "oracional"», es decir, de «petición de auxilio y dación de gracias» surgida de la concepción de «la fugacidad de la existencia o la inexistencia» como el «mal mayor» y de la «existencia infinita» como el «bien mayor» (XIII, 528-532). La metafísica no ha sido más que un intento de «dar razón» de «todo esto» (XIII, 532); ella daría a las creencias religiosas una «certeza de la demostración racional» con la cual «se gozaría de una seguridad» que no da «la fe más viva y más firme en esta vida» (1959, 38-39). Hace falta cierta «autoinsuficiencia de la fe» (XVII, 51) para que la «ciencia» no le resulte superflua al hombre; pero ella sola no bastaría.

La segunda parte de la respuesta es, creemos, una de las mayores originalidades de Gaos, aunque él la señala en la *Imitación de Cristo* de Kempis: la metafísica precisa, tanto como de la religión, de «la irreligión, la voluntad irreligiosa, la *voluntad de Dios* —y a ésta se vincularía la soberbia» (*ibid.*)—. La soberbia o *hybris* demoniaca (1959, 45, n. 8) no es mera causa u origen, sino la sustancia misma de la filosofía, pues la esencia de la soberbia coincide «rasgo por rasgo» con

5. Véase sobre este tema Salmerón, 2000, 50.

la de la filosofía (XVII, 119-120). El rasgo principal de ambas es la «principalidad superior y dominante» (Gaos y Larroyo, 1940, 41).

La religión y la filosofía son en el fondo posiciones antitéticas, ambas «últimas, radicales, extremistas» (VII, 94), y sólo por ello puede surgir la ilusión de poder sustituir una por otra. La religión es la «humildad» de la «criatura pecaminosa» que se siente perdida y espera una «gracia» que ella no puede darse:

> ¿Y si la filosofía fuese conciencia de superioridad, confianza en la propia y sola razón, libre juego de ella, sentimiento de seguridad, previo desdén para toda gracia ajena, citación de toda externa instancia ante el tribunal de la propia e íntima personalidad, dominación sobre todo lo extraño por medio de los principios, soberbia? (*ibid.*)

La creciente «irreligiosidad moderna» es para Gaos «el verdadero tema de nuestro tiempo» (1959, 127-128). El paso de la religión al inmanentismo, «por intermedio de la filosofía», obliga a reconsiderar la idea tradicional del hombre como un ente esencialmente religioso. En conferencias y cursos[6] explora Gaos el significado filosófico del paso y su trascendencia para la vida social y política de nuestros días. La filosofía moderna que se emancipa de la servidumbre de la teología no tiene de qué ufanarse: de la condición de «criada de la teología» ha pasado a la de «criada del inmanentismo» (1959, 144). El examen de la condición sustantiva o instrumental de la filosofía, es decir, de la razón misma, conduce al hallazgo de los motivos irracionales de la filosofía.

4. *La racionalidad de la metafísica*

El interés que le suscitaba la *Weltanschauung* que halló en Balmes no era un interés por ella misma (pues era la misma del catolicismo preexistente), sino por estar convertida en objeto de un «saber racional» (1993b, 12). Las pruebas tomistas de la existencia de Dios son en Gaos un ejemplo recurrente y paradigmático. También el hombre moderno piensa que da el paso del catolicismo al inmanentismo «por tener *razones*, radicalmente filosóficas, para darlo» (1993b, 8).

Autobiográfica e históricamente, la filosofía ha tomado una serie de formas diferentes que implican también nuevos niveles de reflexión sobre sí misma, de dar razón de sí misma: filosofía de la Iglesia, historia de la filosofía, reflexión sobre sí misma como entidad histó-

6. «El más allá», de 1947, en 1959, y el curso de 1944 publicado en 1993a; 1993b.

rica, reflexión sobre nuestra vida y sobre la filosofía en ella (1993b, 66-67). La razón filosófica interesa en función de esta evolución.

La razón filosófica no es la única razón, sino una especie *extremosa* de la razón. De la descripción «fenomenológica» de la *intuición* en que consiste (1993b, 75-76) hay que destacar sólo las dos notas que determinan la abstracción y aislamiento que produce en el hombre: su carácter imaginativo o reflexivo (1993b, 76) y su «interés» por apresar la *esencia* del objeto y *definirla* (1993b, 81). La definición como expresión de la esencia inicia el despliegue discursivo de la intuición, el «discurso de la razón filosófica» (1993b, 83).

El poder de la razón, o de las fuerzas que la impelen, no se advierte en otro lado mejor que en el afán mismo de filosofar sobre ella misma, sobre nuestra misma vida filosófica. Pues ésta no es susceptible de definición como si fuera una «entidad de estructura específico-individual o esencial-individual» (1993b, 88). Gaos recuerda reiteradamente la enseñanza de Ortega: el hombre no tiene naturaleza o esencia, sino historia. Quizá el historicismo de nuestros días signifique que estamos empezando a salir de la etapa «especificante o esencializante» de la mente humana, precisamente *una* de sus mudanzas históricas (*ibid.*). Y sin embargo, filosofamos...

La razón, en efecto, está sostenida por un esfuerzo de la voluntad que hace que el sujeto se abstraiga del resto de sí mismo y del resto del mundo (abstracción subjetiva o vital) y pueda así abstraer el objeto (la esencia) de lo empírico o lo sensible (abstracción objetiva o intelectual) (1993b, 99-104). La tendencia de la razón a atenerse a su propia evidencia extrema la abstracción subjetiva en un radical inmanentismo de la razón en sí misma, en que el sujeto se abstrae además del resto de los sujetos. Contra el «racionalismo» que ve en la razón la «instancia unitiva» de los hombres «por excelencia», Gaos sostiene que la razón inicialmente desune; sólo puede unir por *consecuencia*, una vez que cada sujeto adquiere la evidencia «por sí» —lo que ocurre en la ciencia en diferentes grados. Pero la razón filosófica desune radical y superlativamente, es «*individuación aislada, rigurosa, absoluta*», «principio de individuación» (1993b, 107-108). La filosofía es entre los hombres «destructora de la comunión» (1993b, 110).

Han quedado identificados *filosofía, racionalismo, inmanentismo* e *individualismo*. Pero los extremos se tocan, y extremo quiere decir también principio. Resurge el tema de la «*principalidad* de la razón filosófica». En las entrañas del esfuerzo que sustenta a la razón filosófica, no podemos ver el natural afán de saber de la clásica posición aristotélica. Ya Ortega ha discrepado: la razón sería más bien un «*instrumento necesario para la vida* y se usa por esta necesidad»; pero Or-

tega se ha quedado en la explicación y justificación del uso del instrumento, sin urgar «en las entrañas de su naturaleza, *que pueden seguir siendo las de la humana*... Mas él es el maestro —agrega Gaos— porque el discípulo insiste en la dirección señalada por él» (1993b, 114).

La frase que Gaos subraya revela la clave de su posición. La naturaleza de la filosofía y la naturaleza humana se explican mutuamente o, más bien, reciben ambas la misma explicación. Las raíces de la filosofía, en las que «ni siquiera Heidegger ha ahondado», deben hallarse en las del hombre. «Únicamente Nietszche *ha mostrado el camino*[7].» La cuestión requiere olfato, sobre el ejemplo y el estímulo de Nietzsche y de Freud. La filosofía de la filosofía debe ser «*radicalmente psicología* de la filosofía» (1993b, 118).

Una suerte de corolario de la concepción de la filosofía como sinónimo de racionalismo, es la de que la filosofía es esencialmente sistemática. Gaos dudó siempre de la propuesta de buscar la cientificidad filosófica abandonando el espíritu de sistema, haciendo «meras analíticas de conceptos»; son los conceptos esenciales de toda filosofía los que son «*de suyo, esencialmente, a su vez, sistemáticos*, conducentes al sistema, requirientes del sistema» (1967, 27). Pero si hay alguna ambigüedad en su posición, es aquí más palpable que en ninguna parte. La sistematización de todas las regiones del ser y de la cultura es precisamente lo arcaico de los «grandes sistemas metafísicos del universo» que semejan «esos organismos o construcciones gigantes, macizas, pesadas, que son propias de las edades arcaicas» (1959, 23). Pero lo que en las *Confesiones* confiesa que le falta para ser un filósofo es el desarrollo de sus ideas en forma sistemática, objetiva, como al parecer requiere «una verdadera filosofía» (XVII, 45); y fue esa forma la que no pudo dejar de pretender y conquistar en los dos grandes cursos en que plasmó finalmente su personal filosofía: *De la filosofía* (1960) y *Del hombre* (1965).

II. TEMAS METAFÍSICOS EN LA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

Un gran número de temas y cuestiones de la filosofía de la filosofía de Gaos —y en particular de sus grandes cursos *De la filosofía* y *Del hombre*— pueden considerarse metafísicos desde cualquier punto de vista. Pero no todos ellos representan del mismo modo posibles puntos de inflexión en que la filosofía de la filosofía, o las obras en que

7. Estas notas sobre Heidegger y Nietzsche no se encuentran en el libro publicado del curso de 1944 que estamos siguiendo. Ver folio 1.530 del manuscrito.

se expone, adquieren rasgos propios de una «metafísica». Éstos son los que hemos seleccionado —renunciando a dar cuenta de su riqueza temática.

1. *Objetos metafísicos y objetos fenoménicos*

Esta distinción tendría que ser decisiva en ese respecto si es cierto que «los objetos metafísicos son los objetos, propia y exclusivamente, de la metafísica» (XIII, 281). Por su parte, la(s) parte(s) fenomenológica(s) de la filosofía coincide(n) con sus «partes científicas».

Acatando la tesis de que lo *dado* es el pensar consciente de sí como expresado verbalmente (XII, 7; XIII, 34), tanto *Del hombre* como *De la filosofía* comienzan por una fenomenología de la expresión (verbal y/o mímica), que es luego seguida por otras fenomenologías de diversos objetos. El método es fenomenológico «porque se trata de «fenómenos» y no de «objetos metafísicos»» (XIII, 39). Aunque en ambas obras este método es complementado por el de «dar razón» (denominado *etiológico* en *Del hombre discursivo*), el cual se concretiza en una «teoría», esta complementación no hace abandonar al parecer el «método fenomenológico», pues «en ningún caso encontrará la razón de ser de los fenómenos en lo metafísico, sino que buscará y encontrará la razón de lo metafísico mismo en los fenómenos» (XIII, 41)[8].

Ahora bien, lo cierto es que la expresión verbal no da de sí una clasificación total de los objetos, ya que no tiene modo de indicar su *consistencia*, la que es dada sólo extralingüísticamente por su *presencia* o por el modo o vía de su *objetivación* (XII, 234 ss.; XIII, 125). La clasificación de *todos* los objetos reconocidos por el hombre «hasta hoy» tiene dos divisiones principales: *fenómenos* y *objetos metafísicos*. «Fenómeno» designa todo objeto «presente» en sí mismo, o simplemente «presente», cualquiera que sea la forma de su «presencia»; «objeto metafísico» designa todo objeto *no* «presente» en sí mismo, o simplemente *no* «presente», sino tan sólo «representado» por un objeto «presente» (XIII, 113).

Los primeros pueden ser físicos, psíquicos e ideales; los segundos pueden ser físicos (como los átomos) y psíquicos o cuasi-psíquicos (las almas, que deben distinguirse del conjunto o la corriente de los fenó-

8. Sobre *De la filosofía* y *Del hombre* deben leerse ante todo los prólogos respectivos de Luis Villoro (XII, v-xxviii) y Fernando Salmerón (XIII, 5-22). El sentido del método fenomenológico en estas obras y en general en el pensamiento de Gaos, se explora en Zirión Quijano, 1996.

menos psíquicos o de conciencia de cada uno de nosotros; y «ejemplo sumo: Dios»). La «presencia» se empareja con la «perceptibilidad»; pero ésta comprende no sólo la externa o sensible y la interna con que se perciben los fenómenos psíquicos propios y la propia de la psique ajena con que se perciben los fenómenos psíquicos de los demás (sus movimientos y estados de ánimo), sino también la forma *sui generis* de «objetivar» los fenómenos ideales: el «ver» llamado *idéin* desde Platón (XIII, 121). Los átomos, moléculas, ondas electrómagnéticas y otros objetos de esta índole son por su parte objetos metafísicos, pues no son perceptibles como nuestros cuerpos, los muebles, las rocas del Pedregal, el sol. Por esta razón pensaba Gaos que en la física hay una parte metafísica, o que en ella se admiten dos mundos, el de los fenómenos y el de las realidades (metafísicas) que se postulan para explicarlos (1959, 80-81). También es metafísico «el mundo físico, sin limitación en el espacio, ni principio ni fin en el tiempo» (XIII, 116). Por su parte, los fenómenos u objetos ideales forman un singular vínculo entre los fenómenos y los objetos metafísicos, o entre el mundo de los fenómenos y el «mundo metafísico»: las matemáticas que Dios hace o haría tendrían los mismos resultados que las matemáticas que conocemos; números y figuras geométricas son idénticos en ambos mundos.

Ahora bien, el cuadro ontológico que revisamos se presenta desde una fenomenología que se refiere a objetos metafísicos «sólo en tanto y como los concebimos» (XIII, 123), sin postular su existencia. Esta postulación es lo propiamente metafísico de una razón que busca «dar razón» de ciertos objetos o fenómenos no metafísicos: Dios se concibe para explicar el mundo finito, el alma para explicar los fenómenos psíquicos, la materia para explicar los fenómenos físicos, etc. Las cuestiones centrales de la razón —y por ende la metafísica— se refieren a la existencia o inexistencia de objetos metafísicos.

2. *La existencia y la fenomenicidad de los fenómenos*

La fenomenología de las expresiones verbales y del pensar que «notifican», descubre al pensar como *objetivante*. El examen de la *objetividad*, de sus tipos y clases, conduce a Gaos al tema de la *presencia,* y de la mano de ella llega al de la *existencia* de los *existentes*:

> Los fenómenos por excelencia *no* son los *objetos fenoménicos* (los entes), sino los de la objetividad u objetivación de ellos, los de su *presencia* (la existencia)*, aparición, desaparición, reaparición, desaparición para siempre* (XII, 232).

La fenomenología por excelencia es la fenomenología de la existencia, no la de la esencia.

La cuestión de la existencia se concentra en la de su sinonimia con la presencia *a* o *para* un sujeto. El problema último es el de la imposibilidad de un sujeto de *concebir* la totalidad de sus objetos en abstracción o independencia de sí mismo. Gaos ve aquí una «*circular "antinomía"*» que se debe a que el mismo sujeto que es presente a sí, es un objeto *entre* sus objetos, entre ellos él mismo presente a sí... (XII, 236). El núcleo de la cuestión de la objetividad, la presencia, la existencia, y por ende el de la antinomía entre realismo e idealismo (trascendental), radica en el concepto de un existente «no concebido», lo que viene a vincular la fenomenología de la fenomenicidad o de la existencia con la que se emprende luego sobre la negación. De ella pende todavía la decisión sobre la existencia de los objetos metafísicos, pues el concepto de ellos es el de unos «individuos imposiblemente perceptos ni de conciencia» (XII, 249). La razón de ser del pensar tales conceptos se liga con la de pensar los conceptos negativos, «de los que el de «imposible» entra en la connotación de todos aquellos y el de infinito en la de algunos de ellos *o* de sus *posibles contrarios*» (XII, 250).

3. *Los conceptos negativos y su origen*

«*La condición de posibilidad de la negación verbal es la aparición y desaparición de lo presente*» (XIII, 358).

Esta aparición y desaparición condicionan el pensar los conceptos «no presente» o «inexistente», medulares en los conceptos de «existencia metafísica» o «existente metafísico» (XIII, 373). En suma: «La expresión negativa por excelencia, "no", sería elíptica por "no existente" o "in-existente", y éstas pleonásticas de "no"» (XIII, 375).

Históricamente se comprueba, piensa Gaos, que los conceptos dominantes de las obras cumbres de la metafísica son los de ente, existencia e inexistencia, entidad, sustancia, indefinido e infinito, pero entre ellos los principales son los de *inexistencia* e *infinito* (1959, 60). No sólo la existencia *infinita* o *indefinida* se *concibe* para hacer comprensible el paso de la inexistencia a la existencia, y viceversa, de los entes que aparecen o desaparecen, que adquieren o pierden su presencia ante nosotros; también es la inexistencia de ciertos entes (Dios) lo que mueve a «pedir y dar razón» de su existencia, por lo que «el no ser o la inexistencia es el origen de la filosofía, de la metafísica» (1959, 61); y por su parte una existencia *infinita* o *indefinida* ha sido postulada para *dar razón* de la simple existencia de *lo existente*, para anular su relación con toda inexistencia (XII, 358).

La cuestión de lo «*infinito*» es llamada en *Del hombre* «la cuestión suprema de la razón humana, o sea, de la esencia del hombre, o sea, de la antropología filosófica» (XIII, 397). La razón, que se presentaba como *pensamiento discursivo*, al descubrir en éste el imperio de las categorías y los conceptos «trascendentales», se presenta como *pensamiento categorial* y *trascendental.* Pero dadas las relaciones entre la negación y las categorías y trascendentales, la razón se presenta en último término como *pensamiento de lo infinito*. Paralelamente, el hombre, «animal racional», puede definirse como el animal que piensa las categorías y los trascendentales, «el animal que niega, que aniquila *in mente*, que piensa "la nada", pero también el animal que piensa lo infinito» (XIII, 398).

Éste es el punto en que la razón, en su intento por dar de sí misma razón «objetiva», surgida de la «experiencia», se ve remitida a unos motivos no racionales, «subjetivos», pues a la negación, al «no», o a su concepto, no le corresponde ningún «objeto» (ninguna sustancia o modo de relación, actividad, cualidad, cantidad, ni siquiera otro concepto) (XII, 303). El «no», y por tanto también los demás conceptos negativos y de objetos metafísicos forjados sobre él o derivados de él, no pueden tener su origen en los objetos de la experiencia, sino que no pueden tenerlo «más que en la constitución del sujeto que los piensa», pero precisamente en lo que esta constitución tiene «de irracional, de afectiva y de activa, o de emotiva y motiva» (1959, 61-62)[9]. Se trata de la «sorprendente doctrina» (Villoro, 1982, xx) según la cual el hombre, para «pensar» los conceptos de «no», «inexistente», «nada», «infinitud», los *crea*, «pura y simplemente, *movido* por su amor y odio a los existentes ajenos y a sí mismo» (XII, 391); o sea, el amor y el odio pueden «dar razón» de tales conceptos porque requieren pensarlos para motivar «las voliciones de la existencia infinita o la inexistencia» de los existentes amados u odiados. Así, en la raíz de las categorías y conceptos metafísicos, que son aquellos en que culmina la racionalidad humana, se revela justamente el basamento volitivo y afectivo, propiamente irracional, de la razón misma, es decir, de la instancia por la cual se ha definido a la filosofía y al hombre.

La teoría de la negación y su papel como categoría «trascendental negativa», pone bajo una nueva luz algunas de las premisas fundamentales de la filosofía de la filosofía de Gaos, y en primer lugar la que se refiere al papel del sujeto en la «constitución» misma de la objetividad, del mundo o de la realidad. La negación es «órgano de infinitación, es *la* creación del hombre, es lo que el hombre introduce

9. Vease también XIII, 418.

en la naturaleza» (XII, 392); pero obviamente no se trata estrictamente y sólo de la naturaleza, sino de todo mundo posible, fenoménico o metafísico, finito o infinito, humano o divino.

4. *El antinomismo del sujeto y el círculo de la razón*

En el curso de la filosofía de la filosofía, el examen de una serie de cuestiones ontológicas y/o epistemológicas fundamentales termina proponiéndolas como antinómicas en un sentido semejante al de las antinomias kantianas; pero Gaos piensa que todas ellas pueden reducirse a una sola fundamental, *la antinomia*, que se da entre el realismo (la concepción de la existencia de objetos absolutamente independientes de todo sujeto, o del sujeto que se concibe a sí mismo como un objeto entre objetos) y el idealismo trascendental (la concepción de los objetos como constituidos íntegramente por los conceptos de un sujeto, o del sujeto que se concibe a sí mismo como sujeto único de todo objeto). Su formulación más completa comprende también, en el término del realismo, la concepción de la «finitud [...] de lo existente fenoménico», y en el término del idealismo, la concepción de su «infinitud» (posición denominada por Gaos «metafísica de la infinitud») (XIII, 568).

Gaos considera las antinomías como los polos de una «oscilación» u «opción» que no depende de la razón o de razones sino que se efectúa «por motivos irracionales». En el caso principal, o supremo, de la antinomía entre el realismo y el idealismo trascendental, «el hombre [...] puede oscilar momentánea, biográfica, históricamente» entre «concebirse como un objeto entre los objetos» y «concebirse como el sujeto de sus objetos, empírico o trascendental» —acaso por «individualismo», acaso por «gregarismo» (*ibid.*), dependiendo de su emocionalidad y mocionalidad (su voluntad, su amor y su odio) del momento—. «Es, pues, por ser el animal *moral* que es, por lo que es el animal *racional* por el que se ha tenido siempre a sí mismo» (XIII, 569). Con este antinomismo termina la antropología filosófica. Ésta encontró que la esencia del hombre es la razón, y que ésta consiste «eminentemente» en los conceptos trascendentales. Con éstos concibe el sujeto racional lo existente, y a sí mismo, en una forma antinómica que está en función de la emocionalidad: el «antinomismo de los trascendentales es obra de la emocionalidad» (XIII, 569).

Es importante destacar que esta emocionalidad del sujeto es para Gaos, en última instancia, *también antinómica*, pues esto quiere decir que ella, y con ella la moralidad humana, no puede considerarse como un movimiento unidireccional, del mal al bien y de lo real a lo

ideal (o de la infelicidad a la felicidad). Pues de ser así, piensa Gaos, la elección del bien no sería una auténtica elección. Y la situación resultante es que no sólo la razón pura necesita los motivos de la razón «práctica» para poder dar razón de sí; sino que la razón práctica nunca puede dar propiamente razones, sino siempre sólo motivos, «razones del corazón» (XII, 393).

El antinomismo es inescapable, un «círculo infranqueable» (XIII, 569), afirma Gaos en *Del hombre*, y en *De la filosofía* insinúa que el mismo autor del curso ha tomado su opción previamente al curso. Pero el principio mismo del curso, y de la filosofía de la filosofía como tal, era lo dado sin previa búsqueda, el pensar que se expresa, el pensar del hombre. ¿Fue entonces una opción moral tomarlo a él, tomarse a sí mismo, como punto de partida?

5. *La «metafísica» de la persona*

La razón «práctica» o «moral», cuyo papel se ha destacado, es como razón vital, la razón de la vida humana o en ella. Desde sus primeros escritos la vida humana constituyó para Gaos el punto de partida o el marco adecuado para la investigación filosófica, pero no concebida como la vida de una especie, sino como el hecho de «vivirnos conviviendo», el «hecho único, absoluto, al que se refieren, del que dependen en determinado sentido todos los demás hechos» (1940, 179-180). Gaos reconoce la homogeneidad de los sujetos como individuos de un mismo género (todos «seres humanos»), pero pone de relieve la pluralidad de individuos en que se realiza, pues ella es condición del carácter social de la vida, de la convivencia que es la concreción de la que se ha partido.

Éste es el principio o inicio de la filosofía, disciplina de los «primeros «principios»», y desde luego lo es de la antropología filosófica misma. El reconocimiento de esta situación inicial como *la* situación humana concreta (personal, convivencial, social, histórica), reconocimiento que está en armonía con la admisión de una única «realidad en su totalidad» de la que forman parte todos los sujetos (o filósofos), parece un principio de unificación que no podría ser roto por ningún desarrollo de la filosofía de la filosofía. Y sin embargo, el examen de la operación y los móviles de la razón, pura y/o moral, viene a desembocar en una suerte de paradoja trascendental que aparentemente obliga a revertir incluso el principio mismo del que se ha partido.

Curiosamente, lo que aparentemente da lugar a la paradoja es, al menos desde el punto de vista ontológico y epistemológico, una suerte de hipertrofia de la noción misma de esa vida en concreción abso-

luta que se ha identificado con la realidad total; pues el objeto de la filosofía, «*lo existente* en su integridad», acaba por abarcar al sujeto «en su individualidad misma y toda» y es concebido por ende como el objeto subjetivo por excelencia (XIII, 564). En esta concepción tienen su punto de confluencia, si no su fuente, las doctrinas gaosianas interrelacionadas del perspectivismo, el historicismo, el pluralismo personalista (las distancias entre los núcleos cualitativamente diferentes de los sujetos personales no son todas históricas), el *momentaneísmo* (las distancias temporales modifican la realidad para el mismo sujeto), y finalmente el mismo escepticismo metafísico.

Si el problema original era el «hecho» de la historia de la filosofía vivida y concebida como historia de filosofías personales en contradicción con la idea de una verdad única, la solución de Gaos consiste en la exposición radical del «hecho» mismo y de sus condiciones, y en la consiguiente modificación de la teoría de la verdad filosófica. Todas las filosofías son verdaderas... porque cada una tiene su propio objeto, único y singular: en la filosofía el filósofo «se designa a sí mismo» (XIII, 565), su objeto es tan concreto y absolutamente subjetivo como él mismo. La verdad no es correspondencia de mi visión con la realidad total, sino de mi lenguaje con mi visión de esa realidad. Ninguna filosofía puede ser siquiera «comprendida, en su conjunto, por ningún sujeto distinto del filósofo autor de ella» (*ibid.*). La consagración del historicismo, especificado como personalismo, ya no decepciona al filósofo maduro. No es de él la culpa de que esta visión reduzca al absurdo los congresos de filosofía y la enseñanza misma de la filosofía; pero tampoco es suyo el remedio, que es imposible (XII, 427). Por el contrario, hasta el reproche de escepticismo le sorprende por aplicarse a una visión «muy apta para salvar en la filosofía a la verdad o la conformidad de las proposiciones con la realidad propuesta por ellas» (1959, 70).

No sería antigaosiano buscarle orígenes psicológicos a esta visión extremada del individualismo del hombre: el mismo Gaos se pregunta si no podrá atribuir a las «vivencias» del nieto único ésa como «forma *a priori* de la sensibilidad» por la cual ha vivido la vida «como soledad —del individuo—» y se ha hecho la idea «de la filosofía como forma de expresión de la individualidad» (XVII, 121). Por lo cual a su vez la mejor forma de expresión de la filosofía es la «biográfica» o, mejor, la «autobiográfica». Pero esta forma tiene también sus límites, más allá de los cuales está lo inefable del individuo. Gaos mismo recuerda el apotegma: *individuum est ineffabile*.

6. *Las lecciones de la metafísica*

Pero aunque la filosofía sea esta plural y diversa afirmación «inconsciente, irracional» de personalidades filosóficas radicalmente celosas de sí en una expresión «"racional", original, superior, única» (1959, 104), o quizá por ello mismo, Gaos no puede dejar de exaltar el valor de enriquecimiento personal mutuo que tiene su comunicación. Si entre los filósofos no cabe más que el «cambio de ideas —o de impresiones—» (1959, 71), éste cabe, sin duda, y debe ser enarbolado como única justificación posible de un curso, de una conferencia, de una charla filosófica, o más, de toda una vida en la filosofía.

En el fondo de esta idea late, en efecto, la mejor enseñanza que puede extraerse del núcleo de la filosofía de la filosofía:

> [...] si la metafísica no nos enseña nada de verdadero con lo que dice *de sus objetos*, no puede dejar de enseñarnos, con *lo que dice* de sus objetos, algo, quizá mucho, de verdadero acerca *de su sujeto, del que dice* lo que la metafísica dice de sus objetos, *del metafísico, del hombre* (1959, 42).

De ahí la alta estima en que tenía Gaos al estudio de la historia de la filosofía/metafísica. Sus lecturas, hallazgos, interpretaciones, expuestas en largos cursos de muchos años, constituyen un material precioso al que aquí no podemos ni acercarnos[10]. Pero lo propiamente gaosiano en ello es la extracción de las enseñanzas sobre el hombre contenidas en las grandes obras de los grandes metafísicos (Aristóteles, santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger), siempre de acuerdo con la «regla»: explicación del hombre por la filosofía, explicación de la filosofía por el hombre. Lo esencial es en todos los casos: por tener el hombre la constitución racional/irracional que tiene, es el filósofo, la metafísica, el proceder racional/irracional que es (1959, 44, 51-53). No por otra cosa es la filosofía de la filosofía una antropología filosófica. Todo ha consistido en definir al hombre, en explicitar su definición como animal racional:

> Y esta antropología filosófica, entrañante de una filosofía, de la filosofía, es la disciplina filosófica principal, fundamental, en la actualidad. Asume en unidad las funciones y el rango desempeñadas e investido sucesivamente en la historia entera de la filosofía por la metafísica y por la crítica. Es la única forma de metafísica «a la altura de los tiempos» de la crítica, y la única forma de crítica justa con los tiempos de la al-

10. Cf. los tomos II y IV de sus *Obras completas*.

> tura de la metafísica. O la metafísica, como disciplina, explicada *críticamente* por la metafísica como constitución del hombre (1959, 64).

Parece entonces obvio que Gaos no puede ya proponer su filosofía de la filosofía como una metafísica más —*sin más*—. Ni las metafísicas eran hechas *sólo* para cambiar ideas, ni se proponían como confesiones personales —aunque lo hayan sido— o como *meras* antropologías filosóficas. ¿Nada cambia con la nueva conciencia, con la nueva intención? La pregunta es pertinente, porque a pesar de que no hemos podido identificar decididamente por ningún cauce a la filosofía de la filosofía/metafísica como una verdadera *metafísica* de la metafísica, Gaos de hecho las identificó, aunque de manera enigmática y ambigua. Es el tema con que concluiremos este artículo.

III. LA «METAFÍSICA» DE LA METAFÍSICA

En diferentes textos, y del modo más explícito y enfático[11], Gaos propone su concepto de filosofía y su filosofía de la filosofía entera, «en conjunto», como sólo *su concepto personal de filosofía*, en una concordancia aparentemente obligada con *su* concepto de la filosofía como confesión personal, como disciplina «en conjunto subjetiva —o *válida únicamente para su sujeto*, o su autor—» (XIII, 581). Esta declaración ocurre casi siempre al final del (dis)curso respectivo, como el inesperado y «final truco» —son palabras suyas en (VII, 107)— de un espectáculo de ilusionismo. Sin embargo, en el Curso de 1944 el anuncio es diferente:

> La operación es, por lo demás, la menos quijotesca, *pero* la más sanchopancesca de las operaciones. *¿Quién era esencialmente* Sancho, sino el *reconocedor* de la *verdadera realidad* de las *figuraciones ideales* de don Quijote, *antes de contagiarse de la locura de éste hasta el punto de acabar invirtiéndose los papeles?* Esta inversión estará representada en estas lecciones por el hecho de que el reconocimiento de la verdadera realidad de las figuraciones ideales de la filosofía *será él mismo —filosofía, una figuración ideal más*... La operación no será, pues, poco española. Y al cabo, dándose una palmada en la frente, si no disparando una gran carga de risa, como en el prólogo del *Quijote,* se dirán ustedes: pues esto no ha sido más que una más completa y acabada —tal espero que se digan— teoría de la *razón pura* como *razón vital* en el sentido del *sentimiento trágico del vida* del *hombre*

11. Ver, por ejemplo, VII, 107; pero muy característicamente en sus cursos últimos: XII, 427; XIII, 581.

> *de carne y hueso* que acaba siendo don *Quijote en el escenario de la tragicomedia europea* (1993b, 118-119).

¿Qué sentido puede tener esta *inversión*, que convertiría la filosofía de la filosofía en una *figuración metafísica* más? ¿No nos instaba el mismo Gaos en su «Discurso de filosofía» a darle el «adiós a los sistemas metafísicos del universo, en lo que contienen de seudocientífico-metafísicos» (1959, 30). ¿Cómo afirmar incluso que la crítica de la metafísica es metafísica, sólo porque también ella «abarca» lo trascendente, aunque sea por hacerlo inmanente (1959, 40, nota 5)? Comprender esa *inversión* en su recto sentido y concederle un juicio justo, requeriría en mi opinión dirimir una serie de cuestiones de interpretación, todas estrechamente interconectadas, que aquí sólo podemos enunciar apresuradamente:

1) La primera es el papel de las partes científicas o «fenomenológicas» de la filosofía dentro del conjunto de esta disciplina, papel que, en palabras de Salmerón, queda en Gaos sin explicar (Salmerón, 2000, 50). Éstas fueron excluidas de aquel «adiós», o sea, de la metafísica, pero resultan inexplicablemente incluidas en ella por la sentencia final. Para enfrentarse a esta cuestión es necesario ahondar y detallar los esbozos de clasificación de las ciencias que se hallan en los escritos de Gaos[12].

2) Más en general, habría que preguntarse si en verdad «*nada* que se haga *con la filosofía* puede no ser *ello mismo filosofía*» (1993b, 118), como lo dice Gaos respecto de la psicología de la filosofía; o si no es esta idea una errónea *metábasis* que desemboca en un panfilosofismo o panmetafisicismo. Este punto es particularmente delicado en relación con la delimitación entre la *crítica* de la metafísica (o metafísica *crítica*) y la metafísica «como disciplina».

3) También es preciso distinguir claramente entre las enseñanzas de la metafísica en *intentio recta* (aun sobre el hombre), y las que aporta sobre el hombre-metafísico un examen «reflejo» sobre ella. En Gaos parecen confundirse ambas dimensiones y sentidos. Esto es importante para decidir si ciertas enseñanzas decisivas de la antropología filosófica de Gaos (la soberbia del filósofo, por ejemplo), tienen o no carácter metafísico (en su sentido).

4) Requiere ser mejor definida, para protegerla contra fáciles equívocos, la idea de la «única "filosofía" [...] hacedera a estas alturas de la historia» (1959, 30) que traza Gaos al despedirse de la metafísi-

12. Cf. sobre todo «Notas sobre Husserl» en X, 65-71, y «¿Qué clase de ciencias son las políticas y sociales?» en 1959, 73-90.

ca[13]. Desde luego hay que precisar su índole general *filosófico-metafísica* o *científico-humana* (indecisión que motiva las comillas) y su relación, acaso de identidad, con la antropología filosófica; pero es más importante aclarar el papel que tendrían en ella las «razones del corazón» que Gaos admite al asignarle la tarea y la meta baconianas de «"examinar y clasificar el fenómeno" de la filosofía» y de ver si con ello puede «volver en general a los hombres más juiciosos y más aptos de lo que lo han sido hasta aquí» (1959, 29). Estaría en relación con ello —y sobre todo con la afirmación de que los profesionales de esa única «filosofía» posible serían acaso los «cultivadores de la utopía» (*ibid.*)— la indispensable elaboración de la idea de la ética en que, según varios textos de Gaos, ha de desembocar la metafísica[14].

5) En vista de los alcances que tiene en la filosofía de la filosofía, sería indispensable darle una mejor base fenomenológica al perspectivismo gaosiano y a toda la doctrina de los niveles de concreción y abstracción de las disciplinas científicas y de la subjetividad e intersubjetividad de sus objetos, pues en comparación con la riqueza y el alto grado de complejidad y elaboración de la filosofía del lenguaje y la ontología dentro de la filosofía de la filosofía (en *De la filosofía* y *Del hombre*), la teoría del conocimiento tuvo un desarrollo muy deficiente. Y en este punto quizá habría que enfrentarse también, por último, a la grave paradoja epistemológica que conlleva la aplicación a sí misma de la doctrina de la *subjetividad* y *personalidad* de la filosofía.

Sólo una vez hechas estas discriminaciones y aclaraciones podría resaltar, en su auténtica dimensión y sentido, la noción de la filosofía de la filosofía como «teoría de la razón pura como razón vital», y de su desentrañamiento de la metafísica como disciplina y visión del mundo mediante la revelación de la «metafísica como constitución humana». Pero aunque el verdadero carácter de esa filosofía debe quedar sujeto a interpretación, arriesgamos la convicción de que negarle el carácter metafísico «en conjunto» no significaría darle a Gaos la razón por el hecho de llevarle la contraria. Pues siguiendo su metáfora, catalogar a Gaos como metafísico equivaldría a catalogar a Sancho enloquecido como un genuino caballero andante —piense Sancho lo que piense—. Sería mejor que los Sanchos del mundo filosófico se mantuvieran firmes en su ingenua y difícil sensatez, para señalar y delatar las locuras de los hombres «de carne y hueso» que lleven traza

13. Sobre todo esto véase Salmerón, 2000, esp. 54 ss., y Zirión Quijano, 2001.

14. Ver, por ejemplo, 1959, 185; 1993a, 222; pero desde Gaos y Larroyo, 1940, 46, hay señalamientos de una filosofía futura en la que el filósofo, por ser «el lugar de la Humanidad en que el hombre hace la experiencia de sus límites, de su finitud», «ejerce una función regulativa de la existencia humana» y es así «salvador del hombre».

de andarse soñando lo que no son. ¿Pero tiene razones esta nuestra convicción?

BIBLIOGRAFÍA

Colonnello, P. (1998), *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, trad. de G. Dal Piaz, Presentación de M. Beuchot, Prólogo de J. Velázquez Delgado: *Analogía* (México), número especial, 2.

Gaos, J. (1959), *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Gaos, J. (1967), *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Gaos, J. (1982a), *12% (Aforística publicada)*, en *Obras completas*, XVII. *Confesiones profesionales. Aforística*, F. Salmerón (Coordinador de la edición), V. Yamuni (Prólogo y selección de la aforística inédita), UNAM, México.

Gaos, J. (1982b), *Obras completas*, XII. *De la filosofía* (Curso de 1960), L. Villoro (Prólogo), UNAM, México.

Gaos, J. (1982c), *Obras completas*, XVII. *Confesiones profesionales. Aforística*, V. Yamuni Tabush (Prólogo y selección de la Aforística inédita), F. Salmerón (Coordinador), Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, México.

Gaos, J. (1987), *Obras completas*, VII. *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, R. Cardiel Reyes (Prólogo), F. Salmerón (Coordinador de la edición), UNAM, México.

Gaos, J. (1992), *Obras completas*, XIII. *Del hombre* (Curso de 1965) F. Salmerón (Prólogo), UNAM, México.

Gaos, J. (1993a), *Curso de metafísica 1944*. Tomo I: *Historicismo e inmanentismo* (Primer semestre). V. Yamuni («Al lector»), Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

Gaos, J. (1993b), *Curso de metafísica 1944*. Tomo II: *Mi filosofía* (Segundo semestre), Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

Gaos, J. (1999), *Obras completas*, X: *De Husserl, Heidegger y Ortega,* L. Mues de Schrenk (Prólogo), A. Zirión Q. (Coordinador de la edición), UNAM, México.

Gaos, J. y Larroyo, F. (1940), *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)*, La Casa de España en México / FCE, México.

Salmerón, F. (2000), *Escritos sobre José Gaos*, A. Rangel Guerra (Prólogo), El Colegio de México, México.

Villoro, L. (1982), «Prólogo», en J. Gaos, *Obras completas*, XII. *De la filosofía* (Curso de 1960), UNAM, México, v-xxviii.

Zirión Quijano, A. (1996), «Gaos: ¿fenomenólogo?», en L. Olivé y L. Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, UNAM, México, 601-623.

Zirión Quijano, A. (2001), «José Gaos y la única «filosofía»», en T. Rodríguez de Lecea (comp.), *En torno a José Gaos*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 141-156.

LA PRESENCIA DEL HOMBRE EN LA METAFÍSICA DE EDUARDO NICOL

Juliana González Valenzuela

1. *Contexto teórico*

El tema de la *anthropinen physin* (naturaleza humana) ocupa un lugar central y a la vez fundamental en la obra de Eduardo Nicol. Ya en su temprana *Psicología de las situaciones vitales* (1941), reconoce que la pregunta por el hombre y por lo humano ha de ser planteada necesariamente en el nivel *ontológico* y sólo ontológico; que se trata de la cuestión acerca del *ser* del hombre, con todo cuanto esto significa, particularmente en nuestro tiempo, en el cual este planteamiento abre nuevas y decisivas interrogantes, y donde incluso llega a cuestionarse su validez filosófica.

Expresamente convencido de que «no es posible —desde Hegel— ninguna innovación filosófica que no se desenvuelva como un diálogo» (1974, 12), Nicol desarrolla su pensamiento en estrecho y permanente vínculo, tanto con el pasado de la filosofía occidental como con las principales creaciones del siglo XX, no sólo las filosóficas sino también las científicas y las culturales en general. Sus búsquedas surgen, sin duda, de los grandes problemas que le plantea su época, y se proyectan hacia los nuevos horizontes abiertos por ésta en su grandes revoluciones teóricas, entre las cuales, adquiere un sitio particularmente destacado la *fenomenología*. Aunque también será decisiva e irreversible, para él, la conciencia contemporánea de la *temporalidad*, así como del sentido cualitativo e individual de la vida humana y del primado de la existencia; o sea, de aquellos hechos particularmente puestos de relieve por las filosofías *historicistas* (Dilthey a la cabeza), las *vitalistas* (Nietzsche, Bergson, Ortega y Gasset) y las *existencialistas* (Heidegger y Sartre). Estas últimas, en especial, precisamente por su sen-

tido ontológico, tendrán para Nicol una significativa cercanía. Con la filosofía de Heidegger (quien es expresamente reconocido por él como el filósofo más importante del siglo XX) habrá de mantener una permanente y paradójica relación, por la cual las coincidencias resultarán proporcionales a las discrepancias, no sólo en las respuestas filosóficas de fondo, sino en el modo mismo de comprender la filosofía[1].

En general, aunque el pensamiento nicoliano discurra en permanente comunicación con las corrientes más significativas de su tiempo, él traza y recorre sus propios caminos en la búsqueda original de una reinstauración de la metafísica, la cual se lleva a cabo precisamente en diálogo crítico con el pasado y el presente del pensar filosófico. El sentido que el concepto mismo de «metafísica» tiene para Nicol es indicativo de una señalada conciencia histórica. Su «vuelta» a la metafísica implica a la vez que un retorno a ella, un «giro» o «vuelco» que reconoce como imposible —como lo fue ya desde Kant— la proyección hacia un orden trascendente, literalmente *meta-físico*, «más allá» de la realidad fenoménica espacio-temporal, sobre todo en su desenlace teológico[2]. La metafísica es así, para él, equivalente a lo que Aristóteles instituyó como *filosofía primera* (*prote sophia),* como el saber de los «principios» del *ser* (*onto*-logía) y del *conocer* (*episte-mo*-logía). ¿Por qué entonces seguir usando el nombre de metafísica? ¿Por qué no sustituirlo por «ontología», que sería más apropiado y menos cargado de significaciones equívocas? Probablemente por dos posibles razones: una, porque se trata de ver en indisoluble unidad la cuestión del *ser y el conocer;* otra, porque se asume el proceso histórico de la metafísica en todas sus vicisitudes, y se atiende a él precisamente en el nivel de sus *problemas* y, sobre todo, en su capacidad de renovarse y de recobrar sus significaciones originarias, las cuales, a juicio del autor de la *Metafísica de la expresión,* se remontan incluso al momento presocrático de la filosofía[3].

Y, en efecto, desde su *Psicología de las situaciones vitales,* Eduardo Nicol se encuentra con un problema crucial en sus reflexiones

1. Las relaciones de la metafísica de Eduardo Nicol con la filosofía contemporánea en general y con la hispánica en particular serían objeto de una investigación específica que está fuera, desde luego, de los propósitos y alcances del presente ensayo. Éste tiene carácter intencionalmente expositivo pero implica a la vez una lectura del pensamiento de Nicol, una interpretación de lo que, a nuestro juicio, son las líneas primordiales y las aportaciones más relevantes de la concepción ontológica del hombre propuesta por el autor de *La metafísica de la expresión.*

2. Abellán lo formula como «[...] el nuevo giro copernicano de la metafísica que Nicol propone» (1968, 65).

3. Los filósofos griegos en general tienen una presencia verdaderamente fundamental y decisiva en la obra de Nicol.

acerca de la naturaleza humana: el de la alternativa entre lo que sería, por un lado, un saber del hombre y lo humano, racional y científico, que se alcanza en la medida en que tal saber se asimila al paradigma de las ciencias naturales (originando que el hombre no se vea en su especificidad); y, por el otro, una reivindicación de lo humano, al precio de renunciar a la comprensión científica u objetiva, a toda posibilidad de «verdad» racional acerca del hombre. O sea, la conocida alternativa, que se hacía particularmente patente en la *Ethica* de Spinoza, entre un conocimiento racional del hombre —en tanto que éste resultaba susceptible de interpretarse «al modo geométrico [...] como si fuera cuestión de líneas, superficies o cuerpos sólidos [pues el hombre no constituye] un imperio en otro imperio»[4]—; o bien la convicción de su irreductibilidad, aun a costa de que no sea posible dar razón de lo propiamente humano, ni mucho menos una explicación científica. Lo que Nicol se propone es superar tal disyuntiva mediante una crítica de la razón (y de las ciencias del hombre) que permita comprender el ámbito de lo humano en su especificidad e irreductibilidad. Busca así, primeramente, una psicología de lo cualitativo y temporal, de lo «vital», desde la cual habrá de abrirse la posibilidad de una *onto-logía de lo humano* capaz de dar razón (*lógos*) de aquello que constituye lo distintivo del *ser* del hombre, comprendido, en efecto, a nivel ontológico; tarea que naturalmente abarca la problemática de la metafísica en general y la posibilidad de su reinstauración.

2. *Ser y devenir, ser y presencia*

La cuestión se remonta ciertamente a los orígenes presocráticos. Pues ahí cobra su primera expresión el problema primordial de la filosofía que es el del ser del devenir, así como de su racionalidad. Múltiples son los espacios que el autor de *Los principios de la ciencia* dedica al análisis y hermenéutica de los filósofos presocráticos y, en particular, a la trascendental contraposición entre Heráclito y Parménides[5].

Descrita de manera esquemática, su interpretación se centra, por lo que respecta al efesio, en poner de relieve que la visión de Herá-

4. Parte III, prefacio, pp. 132-133.

5. Por la naturaleza propia de este volumen abordaremos en estas reflexiones algunos de los aspectos más relevantes de la cuestión metafísica relativa al ser del *hombre*, y no al ser en general; no obstante, dado que ambas cuestiones son interdependientes y en el sistema de Nicol se dan en indisoluble unidad, hemos de referirnos al tema del ser en más de una ocasión y su «horizonte» estará presente en todos los desarrollos antropológicos.

clito constituye un primigenio saber *ontológico* acerca de *lo que es*, de lo real, concebido precisamente como «este mundo (*kósmos)*, uno y el mismo para todos», sometido a cambio eterno y, a la vez, a «medidas», o sea, a una racionalidad intrínseca (*lógos*, *gnómon*). Y aquellos que serán los atributos de «lo que es» (la unidad y la permanencia, el *ser* mismo), coinciden en Heráclito con la diversidad y la temporalidad («*es*, *ha sido* y *será* un fuego eternamente viviente»), y corresponden, por lo tanto, a *la realidad* misma, aquella sobre la cual, dice el efesio, recaen «los ojos, los oídos y la ciencia», y acerca de la cual se debe «hacer experiencia». Se identifican, así, «ser» y «devenir», «ser» y «realidad sensible y cambiante», la cual es objeto de «escucha» y de un saber empírico. El *lógos* humano, «despierto» ante el *lógos* real, «habla» de él y «obra» conforme a él. En Heráclito, en síntesis, coinciden «ser» y «tiempo», y coinciden a la vez, «ser» y «aparecer»: presencia fenoménica, el ser y la realidad de *este mundo*[6].

Se trata, entonces, de un saber diametralmente opuesto al que dejará sentado para la posteridad Parménides de Elea. Con éste —como lo subraya Nicol— se iniciará la concepción literalmente *meta-física* del ser. Pues, en expreso contraste con Heráclito, el eléata comienza por invalidar la capacidad cognoscitiva de los sentidos y de la experiencia; ésta no es para él sino una mera «costumbre» que hay que abandonar, como hay que dejar atrás el testimonio de los ojos (que son «ciegos»), al igual que el de los oídos y la «lengua» (que son «zumbantes»). Por esto se debe juzgar *solamente con el pensamiento* y reconocer que lo «ausente» es lo «presente» (cf. González V., 1990).

La gran inversión de Parménides, consecuencia del reconocimiento de «la verdad bien redonda» («el ser es, y el no ser no es»), consiste en afirmar que la unidad excluye la pluralidad, así como la permanencia excluye el cambio: ambos son «meros nombres», pura apariencia. «Lo que es» ya no coincide con la realidad visible, múltiple y cambiante, sino que es objeto puramente inteligible del pensamiento abstracto, purificado de todo contacto con los sentidos y la experiencia. Y queda establecido así, para los tiempos venideros y para el destino de la metafísica, que el ser es uno, simple, eterno, inmóvil; lo cual prevalece, de un modo u otro, por mucho que hayan sido grandes y geniales los esfuerzos de los metafísicos por «salvar las apariencias», por *unir los dos mundos*, por racionalizar y reconocer «algo» de realidad y de racionalidad a la realidad visible, fenoménica. El significado fundamental que Eduardo Nicol destaca de la filosofía parmenídea, y de la tradición que arranca de ella, es ciertamente, el divorcio (ontológico)

6. Para los fragmentos de los presocráticos cf. Kirk y Raven, 1966; Gaos, 1940.

entre el ser y el devenir, simultáneo al del ser y la realidad fenoménica, mismo que corresponde, simétricamente, a la separación (epistemológica) entre el pensamiento y la experiencia sensible (y antropológicamente —como se verá después— al dualismo entre «alma» y «cuerpo», «esencia» y «existencia»). El *lógos* ya no tiene el triple significado que tuvo en Heráclito, como «razón» humana, como «palabra» o lenguaje y como «racionalidad» de lo real. Es sólo puro pensamiento despojado de experiencia, e invalidado por lo tanto para ser conocimiento de *este mundo*, reconocido en su plenitud *ontológica*.

De forma muy sintética, puede decirse que el problema medular de la meta-física se halla ciertamente en esa doble y correspondiente negación del importe ontológico del devenir y del fenómeno, dando lugar a la idea de la intemporalidad y la ausencia del ser —que habrán de consolidarse en su fusión con la teología—. Así discurrirá la historia de la metafísica desde Parménides hasta el presente, donde aún —como se destaca en la *Metafísica de la expresión*— prevalece la idea del «ocultamiento» del ser y no se acaba de alcanzar el pleno reconocimiento ontológico de la realidad visible y cambiante, de modo que ésta coincida con el ser mismo. De ahí las decisivas afirmaciones de Nicol, «el ser está a la vista», «no hay más ser que *el hecho de ser*», «ser y realidad» son equivalentes: «[La razón humana] tiene que aceptar sin más *el hecho de que hay ser*, y proceder de ahí» (1965, 302).

Consecuentemente, la *vuelta* a la metafísica, la literal revolución de la metafísica, propuesta por Nicol, se funda en la posibilidad de proseguir la llamada «vuelta a Heráclito» (iniciada por Hegel), recobrando así la identidad *del ser y el tiempo,* a la vez que se restablece plenamente la unidad *del ser y la presencia.* Ambas acciones, llevadas a cabo conjuntamente: *dialéctica y fenomenología*: dialéctica fenomenológica y fenomenología dialéctica. No una sin la otra, y ambas recuperando el significado original y *concreto* que tuvo en sus orígenes. En estos términos simples y primarios se centraría el giro metodológico que Nicol propone para la reinstauración contemporánea de la filosofía primera.

Tratándose del ser del hombre en particular, la tradición metafísica consagra (de acuerdo con su concepción del ser en general), la bien conocida idea de que la verdadera naturaleza humana no está en su devenir ni en su presencia visible sino que es «esencia», idéntica, invisible, inmutable, ahistórica; otra naturaleza separada o separable de su cuerpo y su vida mortales. Más aún: parecería que hay, también aquí, una disyuntiva que se hacía ya expresa desde el vitalismo de los sofistas griegos: si se reconoce al hombre en su devenir y en su condición natural e histórica, no hay ontología. Si por el contrario, ésta

se afirma, se desemboca en el derrotero del viejo esencialismo de la metafísica tradicional, o bien en las aporías del existencialismo. Las posibilidades de una verdadera renovación y refundamentación de la ontología del hombre se orientan en consecuencia —como ve Nicol— *más allá del esencialismo y del existencialismo*.

3. *El ser de la expresión*

El concepto de *expresión* tiene en la filosofía de Eduardo Nicol una significación propia, original, estrictamente ontológica. Es una *categoría mulltívoca* (polisémica) que reúne y abarca en unidad sintética varias y diversas significaciones, todas ellas conexas e interdependientes. En la *expresión* convergen los significados fenomenológico y dialéctico del ser del hombre; ella, en efecto, constituye el dato fenomenológico fundamental e implica, al mismo tiempo, la integración dialéctica de aquello que el ser humano *es*.

«Expresión» hace referencia, así:

(*a*) Al ser del hombre como *presencia,* como manifestación visible, efectivamente *fenoménica*. No hay una «esencia» que se oculte tras la expresión. El hombre comunica, «expresa» su propio ser esencial con su solo «acto de presencia», siempre expresivo, lo cual hace que ante una presencia humana se produzca la inmediata aprehensión e identificación, precisamente de *su ser*. En este sentido, Nicol declara, en reveladora metáfora, que «el hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel» (1957, 130).

(*b*) La fenomenicidad remite entonces a una idea específica del *cuerpo humano*. La expresión sería, en este otro sentido, nota distintiva de una corporeidad *sui generis* que es irreductible a cualquier otro «cuerpo». En la expresión se daría la integración literalmente «psico-somática», propia del ser humano.

(*c*) De esto se deriva un hecho —del cual Nicol habrá de sacar las más decisivas consecuencias para la ontología del hombre—: el que la expresión sea *comunicación* y que ésta comprenda dos hechos fundamentales: en la expresión, el hombre comunica, en efecto, *su* ser; pero al mismo tiempo, comunica *el* ser que está más allá de él mismo; su comunicación es *significativa* en tanto que remite a *la realidad*, contenida en la base del lenguaje humano.

(*d*) Y al mismo tiempo que es lo común y la fuente de comunicación, la expresión es siempre única e irrepetible. Es para Nicol *principio de individualdad o individuación:* aquello que hace patente la significación individual o personal de lo humano. Decir que el hom-

bre es el ser de la expresión implica también que el hombre sea, en su ser mismo, individuo o persona, que su singularidad no puede comprenderse como mero «accidente», sino como algo definitorio de la propia condición humana.

(*e*) La expresión es asimismo *acción*, acto, actividad; es creación, producto del *homo creator*. Y ella se da en el *tiempo*, coincide en el fondo con la condición temporal del hombre, con su ser en devenir, en proceso. La expresión es ella misma el *hacer* humano, la obra histórica. El ser de la expresión —dirá Nicol— es el ser inconcluso, en proceso inacabable.

(*f*) La expresión, en fin, equivale a la *condición libre* del hombre, a *la libertad* inherente a su ser, es decir, a su libertad ontológica o constitutiva, la cual ocupa un lugar fundamental en toda la obra de Eduardo Nicol. El ser de la expresión es en última instancia el ser de la libertad.

Todo esto (presencia, comunicación, lenguaje, verdad, historicidad, libertad) abarca la categoría de *expresión* en Nicol. En ella se condensaría, en efecto, la estructura compleja, integral e irreductible del ser del hombre, en el fondo indefinible de manera cabal y definitiva, en proceso permanente de crear los rasgos histórico-culturales que se van configurando en el tiempo y en el espacio humanos. En la expresión, en suma, se concentran los demás rasgos (los otros «existenciarios», como los llama Heidegger) propios del hombre. La *cura* o cuidado (*Sorge)* no es para Nicol más originaria ni fundamental que la expresión. El cuidado es forma de expresión. Expresión es «cultivo» y «cultura», en el sentido más amplio y esencial de estos términos. En la expresión encontramos, según precisa Nicol, «la clave para la explicación de todo lo humano: de su ser y de su devenir; de su diferencia con lo no humano, de su acción y todas las posibles cualificaciones estéticas, religiosas, éticas, políticas, etc., de esta acción; y finalmente, de la ciencia misma y su historia» (1957, 141).

Y así comprendida, la expresión es ciertamente distintiva del hombre y no cabe decir que los animales «expresen». Es obvio —se diría— que ellos se relacionan y se «comunican» entre sí (y con los humanos, cuando es el caso); manifiestan o transmiten mensajes; revelan o exteriorizan deseos y necesidades; tienen un «lenguaje», propio de cada una de las especies e incluso se relacionan entre especies diversas. Pero esto no equivale al significado complejo, de carácter ontológico, que Nicol atribuye a la categoría de *expresión*. El uso común de este concepto no dice cuanto el autor de la *Metafísica de la expresión* abarca en él:

> El animal no existe en la forma diferencial de ser propia de la expresión: no realiza su libertad en su misma expresividad. En segundo lugar, el animal carece de verdades: no realiza su ser propio en el diálogo, en esa presentación del ser que se constituye en base común de existencia. En tercer lugar, la supuesta expresividad del animal no es simbólica. Y finalmente: no es poética, en el sentido de que la representación simbólica implique a la vez una acción productiva (1957, 157).

En lo que sigue atenderemos, con un poco más de amplitud a los rasgos anteriores del ser de la expresión ya que ellos ofrecen esclarecedoras luces para dar respuesta a la cuestión metafísica de la naturaleza humana, tal y como la comprende Eduardo Nicol.

4. *El ser de la presencia. Comunicación e individuación*

Como se ha apuntado, el carácter *fenoménico* del ser de la expresión implica que se trascienda el dualismo entre la «esencia» y la «presencia», entre el ser y la realidad espacio-temporal del hombre. El fondo ontológico «aparece» en lo más visible y tangible: está «a flor de piel» y se realiza en las creaciones simbólicas del ser humano. No hay ser detrás de la apariencia porque ésta no es ya «mera» apariencia sino que tiene plenitud ontológica.

Expresar es *salir de sí*, ex-ponerse. Lo interno se *exterioriza*, se hace fenómeno. Pero esto no significa que no haya «interioridad»; ello implicaría negar «el alma», la individualidad misma, la intimidad, el silencio, el secreto, la «morada interior» en que consiste el *ethos*; no significa que no exista esa experiencia platónica —particularmente destacada por Nicol—, que es la *dianoia* o «diálogo interior del alma consigo misma». El interior humano es un mundo «poblado» y necesariamente vinculado, no solipsista ni «autista», sino al contrario, no consiste en ruptura o separación del mundo y del otro. Lo decisivo es que esa vida interior *se expresa* de múltiples formas, se exterioriza precisamente en los signos que remiten a la dimensión de intimidad y profundidad. Hay una unidad indisoluble del «dentro-fuera» que se hace patente justo en la expresión. O como lo dice el propio Nicol: «La expresión es lo que trae a la superficie eso que llamamos vida interior: es la presencia visible de la interioridad» (1974, 34). Y asimismo, la expresión comprende tanto las infinitas modalidades expresas o explícitas del vivir humano, como las implícitas o tácitas. El no decir dice tanto como el decir. Incluso las modalidades negativas manifiestan también el *ser* de la expresión. El ocultamiento mismo,

la reserva y todas las formas fallidas de expresión son igualmente «expresivas».

El hombre no aparece como *cuerpo* sino como *expresión:* «En rigor —afirma Nicol— no existe el cuerpo humano [...] el hecho es que cuando un hombre está frente a nosotros no percibimos un cuerpo, sino un hombre» (1974, 149). El reconocimiento del significado ontológico de la expresión implica superar el dualismo entre «alma» y «cuerpo», *res cogitans, res extensa*. Desde su temprana *Psicología...* (1941), Nicol habla de la unidad indisoluble de lo psíquico y lo somático, e incluso de que el cuerpo humano es cuerpo «espiritualizado», tanto como «lo espiritual» se corporiza o encarna en el hombre. La presencia humana no es de un mero cuerpo, sino de una realidad integral hecha patente como expresión, o sea, como «hombre». Cuando se le asume como mero «cuerpo» (en la situación médica, por ejemplo) se produce justamente una radical *abstracción* de su carácter «humano» —y otras formas existenciales de «cosificación» no serían sino obvio signo de literal deshumanización.

El *dato inmediato (*fenomenológico) es el de la unidad integrada de lo psíquico y lo somático que implica la integración de las funciones psíquicas entre sí (racionales-emocionales-volitivas) y de éstas con los impulsos vitales básicos; e implica, al mismo tiempo, la integración vital del *sujeto* y su *mundo*, del yo y el no-yo. Unión a la que corresponde precisamente la categoría nicoliana de «situación vital». Y sólo un yo integrado en sí mismo puede, en sentido estricto, comunicarse. La comunicación interhumana es *problema*, únicamente cuando se han separado las funciones del sujeto y se piensa en un yo sin cuerpo.

Puede decirse, por lo demás, que esta comprensión integral implica aceptar (contra todos los prejuicios) que no se disuelve ni minimiza «el espíritu» por reconocerlo en la manifestación corpórea, así como no se denigra el «ser» por «verlo» en el aparecer. Diríamos que se redignifica la *presencia* del hombre en la tierra, y que su condición «vital» (y mortal) queda ontológicamente reivindicada. Es otra idea de la corporeidad, y con ella de la vida misma, del estar en el mundo, en la inmanencia de la realidad espacio-temporal.

En diálogo con Bergson, Nicol reconoce el carácter inequívocamente *cualitativo* de la temporalidad humana: la duración (*la durée*). Pero el filósofo de la expresión va más adelante reconociendo el significado cualitativo *también del espacio humano* y, con ello, la unidad indisoluble del espacio y el tiempo, del «aquí» y el «ahora». Unidad espacio-temporal que corresponde, como es evidente, a la de lo corpóreo y lo psíquico, y que es clave para la comprensión integradora, fenomenológica e histórica de la realidad humana.

Ahora bien, la presencia integral, esencialmente unitaria del hombre, es condición de posibilidad del hecho fundamental de la *comunicación* que —como ya se apuntaba— es rasgo primordial del ser del hombre. Y la comunicación es entendida por Nicol, ante todo, como la forma *directa e inmediata* en que el hombre comunica precisamente su ser, sin mediación, pues su cuerpo mismo, su presencia corpórea, expresa, ex-pone su realidad esencial. De ahí que sea inmediata la correspondiente aprehensión e identificación ontológica de los seres humanos entre sí. Lo que se capta «a primera vista» —dice el autor de la *Metafísica de la expresión*— es la *forma de ser*, la naturaleza humana *común*. Lo que es objeto de indagación posterior es la *forma individual* de existencia. Cuando vemos a un hombre estamos seguros de su ser, de su realidad esencial, de su condición de «hombre», de su ser genérico, aunque no se conozca su individualidad. El reconocimiento interhumano es fenomenológica y ontológicamente *inmediato*. En este sentido resulta inconfundible la presencia humana y se da (a primera vista) diferenciada de la de los entes no humanos en general. Se trata de *dos órdenes de ser*, según Nicol: el ser que expresa y el que no.

Pero la expresión es *al mismo tiempo* —como se ha dicho— signo de *lo común* (lo uno del hombre) y de *lo individual* (lo que diversifica). También la individualidad, la condición de «persona» tiene alcance ontológico: es modo único de *ser.* No hay «un» «ser hombre» uniforme, que se sustraiga a la diversidad, a las formas plurales de existencia, tanto a nivel de los individuos como de las sociedades y culturas.

Esto implica reconocer, asimismo, que la singularidad de los hombres no es meramente biológica. No equivale a la «individualidad» o a la «identidad» genéticas. La individualidad humana —afirma Nicol— no corresponde a la del espécimen de la especie; como tampoco la comunidad humana equivale propiamente a una especie biológica. Y, en efecto, no se trata de individualidad sino de *individuación*, o sea, de la *acción* individualizadora, por la cual los seres humanos construyen, crean, con sus actos y acciones, su propio ser diferenciado, único e irrepetible. Ello explicaría, por lo demás, el hecho de que la individualidad humana varíe histórica y culturalmente, que se dé en modos y grados diversos. La individuación personal se basa, manifiestamente, en la condición libre del hombre, como se basan en ésta la autonomía, la autenticidad y la *dignidad* de la persona —su condición de fin en sí misma, inequívoco fundamento kantiano de la condición ética—. Nicol acude al símbolo mítico de Proteo («el ser de los mil rostros») para comprender el carácter necesariamente individualizado y diversificado del ser humano. No hay una sola manera de

existir como hombre y todas las tendencias a la uniformidad —particularmente relevantes en el mundo contemporáneo— son signos evidentes de deshumanización —y así lo denuncia el autor de *La agonía de Proteo* (1981).

La clave metafísica de la comunicación humana —como ya se señalaba— está ciertamente en el reconocimiento de que, al mismo tiempo que el hombre comunica *su* ser en la expresión, comunica también *el* ser universal. El lenguaje humano tiene la capacidad de «traer a la presencia» el ser que no es él mismo, de presentar la realidad (el ser) en la palabra. En este sentido, la expresión remite por igual a la *ontología del humano* y a la *metafísica general*; en la comunicación se conjuntan o convergen las dos direcciones. El comunicar, el hablar y dialogar humanos manifiestan la realidad. La expresión es apertura al ser, es signo de la constitutiva *relatividad* del hombre a lo real.

Dicho de otro modo, en la *palabra* —según Nicol— «comparecen» las realidades, éstas son «traídas a la presencia». Lo que expresa, significa y lo que significa, expresa. El lenguaje tiene siempre un contenido significativo *básico* que es la clave de la comunicación. En el nombrar o designar, en el simple *entendimiento* de lo que se dice, se hace patente el hecho originario, realmente básico, de la comunicación interhumana, el cual no sólo no se puede desdeñar, sino que, por el contrario, ha de reconocerse como dato evidente y fundamental. Es en este sentido en el que Nicol afirma que el ser de la expresión es el ser de *la verdad*: ésta tiene un significado originario, *pre-teórico*, de alcance metafísico.

Y es en última instancia la coparticipación, la co-pertenencia de los seres humanos a un mundo común, «el mismo para todos», lo que da razón de la comunicación interhumana, la básica y ontológica. El hombre expresa el ser porque está inmerso en él; hace presente la realidad común que comunicamos y a la vez nos comunica. Comparte el ser con la palabra —afirma Nicol—. Tal pertenencia se manifiesta, por lo demás, de manera inagotable, pues ninguna expresión, desde las más rudimentarias hasta las más excelsas, agota todos los significados. Expresión es *lenguaje*, y por excelencia *palabra*. Pero es, asimismo, gesto e incluso silencio, y señaladamente es *obra simbólica* en todas sus manifestaciones: expresión artística, científica, mística, política.

Y ha de insistirse en que no se trata del hombre como sujeto solitario frente al ser. No existe tal sujeto solitario, como lo reiterará Nicol en los más diversos contextos:

> La vida propia se desenvuelve necesariamente incorporando la ajena. [...] Lo ajeno al sujeto —sobre todo el «otro yo»— no le es ajeno, sino

> propio o sí mismo. El sujeto no está rodeado de lo transubjetivo. El sujeto es propiamente sujeto, o *está sujeto a* lo transubjetivo, porque lo reincorpora a su propia vida (1941, 105).

El *lógos*, al igual que la verdad, tiene en todos sus niveles, para Eduardo Nicol, una estructura *triple*. No se trata nunca de una relación *dual,* entre sujeto y objeto, sino entre sujeto-objeto-sujeto. La inter-subjetividad (la comunicación) es intrínseca al lenguaje tanto como al conocimiento —y ésta es ciertamente una de las ideas centrales de su metafísica—. *El lógos es dia-lógos.*

5. *El hombre, «símbolo» del hombre*

En el *Simposio* platónico Nicol encuentra lo que él llama «una aproximación mitológica a la metafísica de la expresión» (discurso de Aristófanes) (Nicol, 1957, 23 ss.[7]). El mito acerca de la naturaleza de *Eros* revela en realidad lo que es la naturaleza del hombre, concebido precisamente como ser erótico; y esto significa que cada ser humano sea incompleto en sí mismo y requiera de otro ser humano para completar su ser, pues el otro es el ser complementario (ontológicamente afín) con el cual se integra el ser propio. El lenguaje mítico hace referencia a un estado de unidad originaria de la cual cada ser humano fue «cortado a la mitad», y desde entonces las partes complementarias se definen por su deseo o impulso radical (*eros*) a rehacer la unidad primordial con esa «parte de sí mismo» que es «el otro». *Eros* expresa la condición de un ser menguado al que le falta el ser. Pero la mengua misma, la carencia, la insuficiencia ontológica, no es un estado inerte (ni para Platón, ni para Nicol), sino justo lo contrario: la insuficiencia es el motor mismo que impulsa a los hombres en pos del ser que les falta; de ella surge el anhelo del otro y el afán comunicativo; surge de hecho la expresión. Expresamos —dice Nicol— porque nos falta ser y con la expresión se busca una plenitud «perdida» —a la que nunca, por lo demás se «retorna».

Y así dirá Platón: «El hombre es el *símbolo* (*symbolon*) del hombre». Y «símbolo» significa, en efecto, «parte complementaria» con la que se reconstituye una unidad originaria. Lo que el mito platónico estaría significando en esencia —según interpreta Nicol— sería precisamente *la constitutiva comunidad ontológica interhumana.* O sea, el

7. En todos los casos, omitiremos citar dentro del texto el nombre de Nicol y sólo citaremos fecha de la obra y página(s) correspondiente(s).

reconocimiento de que lo originario y fundamental, ontológicamente necesario (universal y permanente), es la «hermandad» interhumana, la igualdad, la comunidad, la afinidad, la «simbolicidad» —todo ello comprendido justamente en sentido *ontológico*—. Y por ser «simbólico» el hombre es asimismo creador de símbolos: su comunidad ontológica es condición de posibilidad del *lógos* simbólico.

> [...] *el otro* no es un ser *ajeno*, en el sentido de ontológicamente extraño al propio: con dos partes disímiles no puede recomponerse una unidad. *El otro* es un ser al que llamamos *prójimo*, o semejante, porque su ser no es tan ajeno que no pueda *apropiarse*: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio. Esta disposición radical es la que determina la *expresión* (1974, 17).
>
> El prójimo *es* la parte de nuestro ser que nos falta. Pero este ser del otro es también invenciblemente ajeno; de donde la necesidad de prolongar el diálogo: el *lógos* no consigue nunca que el *ontos* se complete (*ibid.*, 18).

Aunque otorgándole un sentido propio (ontológica y existencialmente *positivo)* Eduardo Nicol estaría llevando hasta sus últimas consecuencias el «ser-con» heideggeriano, entendido expresamente como estructura fundamental, universal y necesaria, de «auténtica» comunicación, cualesquiera que sean las modalidades existenciales e históricas de relación interhumana. Pues en efecto: también las expresiones moralmente negativas (odio, destructividad, daño, esclavitud, dominio y «cosificación» del hombre por el hombre, banalidad o enajenación) *son formas de relación,* fundadas en la complementariedad ontológica; ellas se explican igualmente por el «ser simbólico», o sea, por la estructura originaria y radical de interrelación y afinidad ontológicas. Esta estructura es, en sí, axiológicamente neutral, no prejuzga la cualidad del vínculo. Éste abarca por igual las relaciones de signo positivo y negativo. En todo caso lo negativo se explica por lo positivo y no a la inversa.

En otras palabras: en la raíz está la vinculación ontológica, aunque ésta se manifieste «en negativo», y la realización efectiva del vínculo sea limitada, o bien contradictoria o fallida. Puede admitirse incluso que existe un señalado contraste entre la comunicación ontológica y la in-comunicación fáctica. Parecería que la experiencia contradice «la esencia». Pero ha de insistirse en que también las formas particulares de incomunicación —por generalizadas que sean— son formas de «relatividad» ontológica. O sea, las modalidades de in-comunicación (así como las de expresión fallida) pueden ser innumerables e incluso predominantes. Pero su universalidad existencial o fáctica —diríamos—, su generalidad, *no las hace constitutivas*, no es signo de inco-

municación en nivel ontológico (como piensa Sartre). Si lo ontológico fuera la incomunicación, no sería posible dar razón de ninguna forma de vinculación existencialmente positiva. En cambio, la «simbolicidad» constitutiva, fundamenta de manera eminente la humana *areté,* y con ella la posibilidad de las modalidades axiológica y éticamente *positivas* de comunicación. Éstas tienen sustrato ontológico. No son mera convención sostenida en el vacío. Como no lo es, sobre todo, *el amor*, que ocupa en la metafísica de Nicol un lugar verdaderamente medular. En ella, ciertamente, el amor se reconoce como experiencia humana radical, recobrando su significado primigenio —humanista y a la vez universal— de *eros* y *philia*.

6. *El hombre, histórico en su ser*

Nicol comparte con el historicismo y el existencialismo la certidumbre del *cambio de todo lo humano y del hombre mismo*, así como la idea de que éste no *es* sino que *se hace*, o es su propio hacer. Idea que —como él mismo reconoce— está en Heidegger y viene ya de la filosofía de la historia de Hegel. Es una idea del «dominio común» en el siglo XX, dirá Nicol, y la expresa reiteradamente Ortega (cf. Nicol, 1960, 122 n. 44). Y está claro, en consecuencia, que, también por esta vía, se confirma que no hay naturaleza humana inmutable, fuera del acontecer histórico.

Pero a raíz de este reconocimiento, el historicismo en especial, según advierte Nicol, abre un dilema que se hace necesario superar: como no hay esencia, entonces no hay ontología (Dilthey). Y como todo es tiempo, sólo hay historia y, por tanto, no hay verdad universal: cada verdad vale para su tiempo o «circunstancia», y el desenlace inevitable es el subjetivismo y el relativismo. Empeño principal de la filosofía nicoliana será también el de trascender esta falsa opción y sus insostenibles consecuencias. Se dirige, así, a la búsqueda de la unidad y racionalidad propias de la historia (y con ello, de la mencionada posibilidad de que haya «ciencia» de «lo humano»), así como de una nueva ontología del ser histórico que supere, asimismo, las aporías planteadas por la ontología existencial de Heidegger y Sartre.

En relación a la historicidad, el autor de *Historicismo y existencialismo* empieza por reconocer que de la misma manera que, en una sola época, se producen las llamadas «conexiones de sentido» que vinculan los hechos sociales y culturales entre sí, dando coherencia y unidad intrínseca al momento histórico, así también ha de reconocerse que las distintas épocas no están en realidad inconexas, separadas por

un hiato o un vacío, que produjera una tajante y definitiva ruptura entre unas y otras. Que es falso suponer una pura discontinuidad en el devenir histórico. Por el contrario, la visión de Nicol recae en cómo el pasado se engarza intrínsecamente con el presente y éste a su vez con el futuro, y cómo ningún presente rompe de manera absoluta con su pasado. Su atención recae ciertamente en la *continuidad*, de índole dialéctica (de una dialéctica concreta y no especulativa), por la cual se van articulando lo viejo y lo nuevo, lo permanente y lo cambiante, lo que ya fue y lo que aún no es, concentrados como «memoria» y «proyecto» en la realidad del presente. No hay —insiste Nicol— *cancelación* del pasado.

En efecto, a la comunidad y comunicación interhumanas que se dan en un mismo tiempo hay que añadir la comunicación y comunidad interhumanas que se producen *en el tiempo*. La historia es también *diálogo,* vinculación de los hombres a través de los tiempos, continuidad cambiante. La verdad misma es «dialógica», actual y temporalmente. El subjetivismo histórico, el solipsismo de los tiempos —por así llamarlo—, es una abstracción como lo es el supuesto de un sujeto solitario, separado de su mundo y de la comunicación con los otros. La comunidad dia-lógica (la simbolicidad o complementariedad humana) tiene una dimensión temporal —es de hecho espacio-temporal—. La historia misma se explica, en efecto, como intercomunicación, como esa paradójica continuidad que se produce entre conservación y renovación; y este juego dialéctico, de lo viejo y lo nuevo, es lo que permite recuperar la visión dinámica y a la vez unificada de la realidad temporal. La historia, así, revela una temporalidad orgánica, articulada; no excluye su propia racionalidad ni su propia causalidad. Hay para Nicol una efectiva *causalidad histórica*, inseparable por lo demás de la libertad —como se verá después—. Se trata, en efecto, de dar razón de lo humano en su especificidad cualitativa y vital, de racionalizar la historia, sin deshumanizarla.

Se confirma de este modo que la presencia fenoménica del hombre es ciertamente presencia temporal, cambiante, en continua transformación. Se corresponden, en efecto, la presencia y el tiempo. El ser del hombre está siempre en proceso, en constante devenir. Lo decisivo es reconocer que el cambio no diluye el ser —como afirma reiteradamente Nicol—, o sea, no anula la unidad y la permanencia, sino que, paradójicamente, las construye. El viraje metafísico estriba en admitir que se trata de la historicidad *del ser,* lo cual implica que *el cambio* histórico se identifique con *el ser* mismo del hombre, que a su devenir se le restituya su verdadera importancia ontológica. La acción de los hombres no deja intacto e indiferente un supuesto ser sustan-

cial que permaneciera inmutable, hágase lo que se haga. Por el contrario, la idea nicoliana del hombre pone de relieve que la historia no tiene carácter extrínseco o aleatorio, no es mera sucesión fáctica, sino «productora» de ser. *Las formas de vida histórica son formas de ser*, en pleno sentido ontológico.

Puede añadirse, asimismo, que esto conlleva una significativa reivindicación de la realidad inmanente, desacreditada por obra de la proyección meta-física de la filosofía primera. Tanto en el orden de la metafísica general como en el de la ontología del hombre, el reconocimiento fundamental que atraviesa todo el pensamiento nicoliano es el de que, en efecto, *el ser no se disuelve en el tiempo*.

Al cambio de los *productos* históricos —se afirma en *La idea del hombre*— corresponde el cambio del *productor*: éste cambia en su ser mismo y *por eso* cambian sus obras, las cuales, a su vez, revierten sobre su creador y lo hacen cambiar. Cambia de hecho la «idea» que se forma de sí mismo (y que en realidad lo forma a él mismo). Las creaciones culturales no son obviamente productos estáticos: se transforman porque se transforma y es diverso el hombre que las produce; pero al mismo tiempo las obras históricas afectan al ser humano, transforman su ser, lo hacen ser distinto, tienen una repercusión «formativa». Y esto se explica justamente porque el hombre es comunitario: la historia es, en efecto, obra de comunicación; es ésta la que va cambiando a sus creadores y a sus receptores. En este sentido, es la comunicación, el diá-logo cultural, la diferencia de los participantes, factor decisivo para explicar el cambio. La transformación histórica es inseparable de la interacción de la diversidad humana.

El ser del hombre es, efectivamente, su propio hacer. El hombre hace (o deshace) su ser en el tiempo, con sus actos mismos. Los modos de actuar históricamente son modos de ser. Lo histórico, así, trasciende y consolida la forma de la «humanidad» del hombre, la construye. En este sentido, como también lo destaca Nicol, el hombre es «ser obrero», ser del trabajo. Su expresión es *praxis* y *póiesis*. Actuando, genera su propio ser histórico-ontológico. Somos lo que hacemos, y la actuación histórica va produciendo las configuraciones de nuestro ser (de ahí la responsabilidad ontológica y ética de la historia). No habiendo, así, *una* naturaleza humana, no hay entonces *una* definición de «hombre». No hay «género», dice Nicol; «el hombre» no reúne los caracteres de una definición en sentido estricto. No cabe una definición porque, por así decirlo, el «ser hombre» está abierto históricamente, inconcluso. *No hay una idea del hombre única y definitiva*. El ser humano genera diversas ideas de sí mismo en la historia, y cada una responde a su realidad temporal, siempre diferente. La his-

toria es la sucesión de diversas ideas del hombre y por tanto de diversos modos de ser hombre. Y cada una de las distintas ideas de hombre es en sí misma verdadera —asevera Eduardo Nicol—. Cada una expresa un rasgo, un modo actual de ser en el mundo: «Esa sucesión de ideas es reveladora de una evolución en los modos de ser» (1978, 24 s.).

Pero esto no significa *que no haya algo en común* entre las distintas ideas del hombre, o sea, entre las distintas etapas históricas, sobre todo dentro de una misma tradición. Tampoco la pluralidad histórica de las ideas del hombre ha de conducir a un relativismo subjetivista y a la desconexión de los tiempos y de las culturas. Es tarea propia de la nueva ontología del hombre dar razón de «la naturaleza humana», de aquello que es común y universal sin concebirse ya como algo fuera, aparte o separado del cambio mismo.

No cambia, en principio, lo relativo al *cuerpo*, a *la naturaleza*. Nicol recuerda en este punto a Aristóteles para quien el cuerpo tiene la vida en *potencia*, mientras que el alma es ser en *acto*, acto puro incluso, en su función intelectual. El alma es substancia en Aristóteles. Es el ser mismo del hombre y como tal es ahistórico, literal *entelequia*; es lo que es siempre, más allá del tiempo y el espacio. Pero es justo lo contrario para Nicol: es el cuerpo el que es en acto, lo dado e inalterable, la realidad necesaria y predeterminada. La naturaleza biológica no cambia (mientras no se da la mutación evolutiva); es lo constante, es destino, dice Nicol. El «alma», en cambio, sería precisamente potencial, indeterminada, abierta a su propia transformación histórica. Lo propiamente humano son ciertamente las potencias espirituales que se actualizan en el tiempo, y nunca de manera definitiva. El ser se construye en la actualización de las potencias espirituales.

> [...] el hombre es un ente que tiene la vida natural en acto, y la vida espiritual en potencia. Lo dado en él es el acto vital del cuerpo y la potencia de actuar espiritualmente. La «actuación» o actividad espiritual es lo propiamente humano de la vida (1946, 31).

En el ser de la expresión se conjugan, así, la realidad actual y la potencial. Y no sólo el cuerpo y la naturaleza son en acto. Además de ellos, lo es el propio pasado histórico —como se destaca en la obra nicoliana—. La estructura de la temporalidad se comprende también en categorías de potencia y acto. Realidades en acto son efectivamente las acciones o *realizaciones* históricas. Existe en la historia, según Nicol, una específica «transmisión de caracteres adquiridos» y con ella una «filogénesis» histórica que se constituye como herencia irrenunciable y asegura la persistencia dinámica del ser en el tiempo. La

tradición se hereda, como se hereda un patrimonio genético: impone la necesidad de seguir siendo lo que se es (históricamente). Pero al mismo tiempo, la realidad en acto del pasado se entreteje con la actualidad del presente, el cual está preñado de las potencialidades y anticipaciones del futuro. Acto y potencia corresponden a permanencia y cambio históricos.

Planteado de otra forma: el hombre es ser en potencia y cada uno de sus diversos modos *actualiza* una potencia determinada cuya realización se constituye en una nota definitoria, «en acto» (de carácter ontológico); aunque nunca acto puro, cerrado a la potencialidad del futuro. La actualización histórica va generando el ser, o sea, lo estable, persistente y real, lo que el hombre es. Y tales realizaciones de potencias se consolidan en una tradición como rasgos definitorios del «ser hombre». Así, dice Nicol: «La solución metafísica al problema del ser en el tiempo se ofrece en la concepción del ser potencial del hombre [...] sólo el ser libre tiene historia» (1941, 32)

La herencia histórica constituye, pues, un destino. Y como es lógico, es en el legado de la *tradición occidental* donde se centra la atención de Eduardo Nicol, particularmente en los orígenes griegos de ésta, en la «idea del hombre» que se originó en Grecia. Su obra así titulada (1946) emprende la búsqueda de los rasgos distintivos de ese «ser hombre» que configuraron los griegos y transmitieron como herencia irrenunciable a la comunidad histórica de Occidente, y que expresa o implícitamente pervive hasta hoy. Pero Nicol proyectaba (aunque no lo llevó a cabo) desentrañar, dentro del proceso histórico, la idea del hombre del *Medievo* y luego el de la *Modernidad*. Pues se trata ciertamente de varias y diferentes ideas del hombre gestadas en las distintas etapas de una historia particularmente creadora. Ideas que se han ido articulando en el tiempo para dar lugar a una unitaria tradición hecha de cambios (algunos verdaderamente radicales) y construida a la vez con base en una efectiva «trasmisión de caracteres adquiridos», en especial de aquellos que han consolidado una idea «humanista» del hombre —valga decir—. Occidente sería particularmente revelador de ese engarce dialéctico de acto y potencia, de conservación y renovación, de persistencia y cambio. Aunque tampoco puede perderse de vista que ninguno de los estudios históricos de Eduardo Nicol constituye una *historiografía*. No lo es, desde luego, *La idea del hombre,* en ninguna de sus dos versiones. Se trata precisamente de una lectura ontológica de la historia de las ideas del hombre, o sea, de la auto-creación (*auto-póiesis)* del ser del hombre en el tiempo histórico.

En un pasaje de esa obra Nicol declara: «En cuanto a la humanidad en conjunto, no puede decirse en propiedad que tenga historia,

sino historias. La humanidad no es homogénea, neutra, única y anónima; sino heterogénea, cualificada siempre, y diversa» (1946, 25). Cabría añadir incluso que las variaciones no son sólo en el tiempo (históricas) sino también en un mismo tiempo (sociales o culturales); lo que hoy se conceptúa como «multiculturalismo», incluida la posibilidad de coexistencia de varias tradiciones culturales (o modos de ser hombre) en una misma época.

La cuestión, sin embargo, ahora referida a las diversas tradiciones culturales, sería de nuevo saber si no hay algo en común entre ellas, a pesar de las diferencias y contrastes; si por esta vía no se desemboca también en el relativismo cultural, con el consecuente cuestionamiento ontológico que éste conlleva. Pero estas interrogantes no pueden sostenerse en realidad si se comienza por reconocer la evidencia elemental de que *la condición humana* es universal, que hay factores comunes o genéricos que abarcan en un todo a la *humanidad* y expresan, en definitiva, *la hermandad esencial*. Desde esta perspectiva Nicol afirma inclusive que «la historia es historia universal [...]. La universalidad no representa aquí la igualdad en la forma de ser, sino la comunidad de las más variadas formas de existir» (1965, 205 s.).

En efecto, es común a todos los tiempos y tradiciones *la forma histórica de cambiar* y, con ella, *la estructura de la historicidad*. Pero es también universal y constante en el contexto nicoliano *la estructura de la relatividad*, o sea, el hecho de que el hombre existe siempre en relación y que sus relaciones se proyectan siempre en tres direcciones —como lo precisa Eduardo Nicol—: del hombre con el hombre, del hombre con la naturaleza y del hombre con lo divino (la negación de este orden sería también forma de relación). El hombre existe siempre en esta triple vinculación y su ser mismo se define por los contenidos concretos que adquieren históricamente tales relaciones. Nunca las formas ni las estructuras se dan sin sus contenidos o «materia». Lo que no cambia es la variación misma, la condición «proteica» de lo humano, el hecho de que los hombres construyen su ser en la acción. Lo que no cambia es el principio del cambio mismo; aquello que explica el propio cambio. Lo universal es, en suma, *la expresión*, definida precisamente como lo común a todos los hombres y al mismo tiempo como el principio de diferenciación y cambio. «Cambiando, reposa», decía Heráclito y lo recuerda Nicol, quien confirmará, por diversas vías, que el cambio tiene una *estructura dialéctica* por la cual se implican recíprocamente la *alteridad* y la *mismidad*. El individuo es *el mismo* mientras cambia su vida, tanto como es *la misma* la comunidad humana que cambia históricamente. La categoría de persistencia ontológica es la *mismidad*, no la *identidad* —afir-

ma reiteradamente Nicol—. Y podemos precisar que lo que no cambia, en suma, no es «algo», un núcleo «reificable». Hay dualidad (no dualismo) entre «lo óntico» (existencial) y «lo ontológico». Pero no se trata de dos órdenes de *ser.* Lo que difiere es el enfoque, no la realidad. Se trata de un doble aspecto que está en el modo de conocimiento, no «en la cosa misma». No son dos cosas, sino dos preguntas, dos «discursos» sobre la misma realidad.

7. *El no ser es*

Tesis fundamental de la metafísica de Nicol es su expresa contraposición al supuesto de que la temporalidad postula ontológicamente «la nada». Éste sería —por así llamarlo— el atávico prejuicio que concede implícita validez a la premisa de Parménides, y sigue basándose en ella. Es lo que hace Hegel en terreno lógico y especulativo (afirmando justamente el devenir como el «paso» del ser puro a la nada pura, y de la nada pura al ser); y es lo llevan a cabo, no en el orden especulativo sino *existencial,* y cada uno por su propio camino, Heidegger y Sartre. Categóricamente, en cambio, para Nicol la nada es un pseudoconcepto, *flatus vocis* (como vio Bergson) o, en el mejor de los casos, mera «metáfora» —según concede, tratándose de Sartre.

El cambio implica sin duda el *no ser,* pero el no ser no es la nada. Los componentes no son el ser y la nada: el tiempo no está penetrado de nada —afirmará Nicol—. «La posibilidad no es la nada [...] la posibilidad *es*» (1946, 34 s.). El no ser es *siempre relativo* y nunca absoluto, siempre determinado, y no pura indeterminación; es *no ser esto* y se predica siempre de algo. Es él mismo *un modo de ser* y sólo se comprende por el ser y no por otro absoluto que sería la nada. No hay más absoluto que el ser (o sea, la realidad, la presencia total —como también la conceptúa Nicol—), y es dentro del ser donde se comprenden los modos concretos tanto de ser como de no ser. El cambio ciertamente no es absoluto, no es pura discontinuidad ni pura caducidad. La naturaleza humana no es esencia ni substancia, es temporalidad e historicidad pero éstas no son mera evanescencia «traspasada» por la nada o «sostenida» en ella.

Particularmente en torno a esta cuestión, Eduardo Nicol recobra, no sólo la intuición heracliteana (que no incluye un absoluto negativo para explicar el devenir) sino ante todo el camino del «parricidio» iniciado por Platón en *El sofista* y desarrollado por Aristóteles en su noción de *ser en potencia.* La clave estaría en efecto, en el reconocimiento del *no ser* como modo del *ser*. En *Los principios de la ciencia* (348

ss.) se destacan, así, seis modos de no ser, decisivos para la comprensión de la temporalidad y relatividad del ser humano, los cuales permiten comprender la dialéctica del ser y el no ser propia del ser histórico; todos ellos *modos de ser*, siempre determinados en la existencia concreta de los hombres (que es la única real): *a*) el *no-ser-aún* del futuro; *b*) el *no-ser-ya* del pasado; *c*) el *no-ser-lo otro,* o sea, de la alteridad; *d*) el *no-ser-el-mismo*, correspondiente a la alteración o mutación a que están sometidos los seres. Pero además se dan en el hombre, otros dos modos específicos de no ser: *e*) aquél de lo-que-*pudo-haber-sido*, de la renuncia o las posibilidades desechadas y que siguen siendo *posibles* (condición fáustica, la llama Nicol); y *f*) el *no-ser-«el otro»*, parte constitutiva del propio ser (dialéctica del «yo mismo» y «los otros»).

Tratándose en especial del no ser en que consiste *la muerte*, éste tampoco puede ser concebido en función de la nada. Lógicamente además, para Nicol, la libertad humana no es «libertad para la muerte», ni la autenticidad es la angustia ante la muerte. «La verdadera autenticidad —escribe— consiste en acrecentar la existencia aceptando la muerte [...] *cada acto de vida es una victoria contra la muerte*» (1960, 417). Desde luego, es imposible no reconocer que la temporalidad y la corporeidad, o sea, la condición necesariamente espacio-temporal del hombre, condena a la muerte: ésta es un constitutivo de la vida humana. Expresamos porque hemos de morir —afirma Nicol—. La expresión es signo de la limitación y la finitud del hombre. Pero a su vez, la finitud y la limitación son motor de la expresión, en tanto que ésta es afirmación vital. La vida como tal es una negación de la muerte: «*La vida niega la muerte precisamente porque la contiene*. La vida y la muerte son términos dialécticos de la existencia» (*ibid.*). A la manera socrática, la muerte se cualifica por la vida. Las formas de morir están determinadas por la forma de vivir. Muerte y vida se implican como se implican el ser y el no ser. La muerte es un no ser siempre definido en función de cada vida en su concreción.

> Lo importante no es la muerte, sino el modo como lleguemos a la muerte. La gran paradoja de la existencia humana es que debamos llegar a la muerte *llenos de vida* [...] y cuanto más nos «aventajemos» en la vida —como diría san Juan de la Cruz— «menor es el imperio de la muerte» (1953, 9).

8. *El ser de la libertad*

El ser de la expresión es el ser de la libertad. Y la libertad se entiende en dos sentidos o niveles: como libertad ontológica y como libertad

existencial o fáctica (con cierta correspondencia con la distinción en inglés entre *liberty* y *freedom*) (1948). Ontológicamente, la libertad coincide con el ser en potencia y con *el reino de la posibilidad*. Corresponde a la in-determinación del ser del hombre, a ese «estado de abierto» intrínseco, nunca concluso ni cerrado en sí mismo, nunca predeterminado de manera absoluta y uniforme. Y el hombre es libre en su ser, cualesquiera que sean los grados y modos de su libertad efectiva, de qué tanto y cómo la realice fácticamente en la historia o en las vidas individuales.

> [...] la libertad se conoce por sus obras, como el hombre, porque la libertad *es* el hombre, el ser definido por una capacidad de optar ante las alternativas, de anticipar el futuro, proyectar su acción y realizar sus proyectos, de intervenir en la naturaleza, incluso en la propia, transformándola según su designio (1965, 245).

Tiene fundamental importancia en la filosofía de Nicol su idea —presente también en su primera obra— de que la vida humana se «teje» con tres «hilos»: *el destino*, que corresponde a lo dado (en acto), a los determinismos (biológico, histórico, geográfico, económico, psicológico) con los que cuenta todo ser humano. *El azar*, que no es predeterminable como el destino, que surge del encuentro con los otros y con el mundo, de las imprevisibles interrelaciones que se van dando en la existencia y se tornan también determinantes una vez que surgen. Y el tercer factor es *el carácter* o *la libertad*: la capacidad, privativa del hombre, de responder al destino y al azar, interviniendo en ellos y alterando su curso, siempre *posible* y susceptible de opciones, nunca absolutamente necesario. Así, escribe Nicol:

> El ser no me es dado con la limitación final de lo que está completo, sino con la limitación inicial de lo que está dispuesto para ser, y que no es todavía lo que habrá de ser. [...] Lo inconcluso del ser es lo que le da fuerza impulsiva (1974, 200).

En nivel psicológico, se habla en efecto de «azar, destino y carácter»; tríada que en el orden ontológico corresponde a las categorías de «contingencia, necesidad y libertad». Lo principal que Nicol pone de relieve aquí es el hecho de *que la libertad no se concibe como pura o absoluta indeterminación*, sino integrada dialécticamente a la necesidad. «Libertad y necesidad no son términos antagónicos en historia, sino dialécticamente complementarios» (1965, 237). «El destino en el hombre es dialéctico porque es necesidad y posibilidad a la vez» (1963, 136). En consecuencia, la libertad no es «la nada» en oposi-

ción al «ser-en-sí» (Sartre). No cabe el dualismo en ninguna de sus formulaciones históricas. Pero tampoco caben monismos.

En efecto, la libertad es literal «sobre-naturaleza», como se conceptúa, particularmente en *Los principios de la ciencia;* y ello se refiere a la capacidad del hombre de sobrepasar lo meramente natural *sin romper con la naturaleza* («sobre» ella, nunca «contra» ni «aparte» de ella). La naturaleza no hace saltos —recuerda Nicol—. La libertad es ella misma una modalidad de *causalidad* que se entrelaza con la causa necesaria, con las determinaciones dadas, pues éstas se ofrecen ciertamente, para el hombre, con un margen de indeterminación, o sea, con carácter de posibilidades, cuya realidad o realización efectiva depende de la *opción* y la *acción* concretas. En este sentido, la libertad no es concebible como una facultad aparte o en contra de «las inclinaciones» (Kant), como una facultad separada o separable del orden de las determinaciones. Y además la libertad no es nada distinto de su realización concreta: sólo está donde se ejerce, como sostiene Nicol.

La «vida» del hombre no es mera vida biológica, no es mero cuerpo. Es *bíos,* no *zoé*, poseedora de cualidad y sentido, determinada por la libertad. Por su libertad el hombre es irreductible a mera naturaleza, aunque al mismo tiempo no deje de ser naturaleza y estar sometido al reino de la necesidad (*anánke*). Puede añadirse que, dentro de la continuidad, sin saltos, el ser sobre-natural es *otra forma de ser*, aunque no se separe de la vida natural y ésta misma genere las condiciones (y hasta podríamos añadir que «propicia» y «anticipa» de algún modo, las posibilidades de ese otro reino de lo que llamamos «cultura»). El «soporte» y los «antecedentes» biológicos son insoslayables pero no invalidan la *novedad ontológica* que introduce la libertad. Coinciden así la dialéctica de libertad-necesidad, de potencia-acto, de ser-no ser, pasado-futuro, *natura*-cultura.

La historia es realización de la libertad. Más aún: lo que pervive en la historia, lo que verdaderamente «hace historia» son —según lo destaca Nicol— las «obras de paz», no de guerra; o sea, las que construyen el ser en la actualización de las potencialidades espirituales; en sentido estricto, perduran las obras concretas de la libertad, las que sobrepasan el orden de lo meramente necesario e instintivo, el cual siempre es el mismo; no introduce novedades «históricas»; reitera la condición biológica y sus impulsos básicos, al contrario de la creatividad y las continuas innovaciones de la libertad.

> Por esto, en suma el eje de la historia lo constituyen [...] las obras de paz: las que por su vocación y genuina motivación sólo pueden expresar, a nivel existencial, la ontológica fraternidad universal de los

> hombres. Éstas son puras obras de paz, hasta donde es posible que las obras humanas sean «puras» (1965, 293).

Y en tanto que ontológicamente libre, el hombre es impulso, *hormé*, *conatus,* tendencia; es el ser *vocacional*, «llamado» a cumplir su ser, a realizar un camino de vida. Todo hombre recibe el llamado a vivir, a llenar el ser que le falta; «la vida llama a la vida»; es un llamado, por tanto, de futuro. La vida misma es *ímpetus,* afán de ser. Y en este sentido, la libertad expresa la insuficiencia ontológica. Es ésta, o sea, la carencia de ser, la que *mueve a ser*, la que impulsa a la trascendencia de la mera naturaleza. Nicol lo expresa frecuentemente en términos de que el hombre ha de «ganarse el ser» con su libertad. Sólo el ser ontológicamente insuficiente es libre («erótico», en términos de Platón).

> La libertad sólo puede ser atributos de un ente insuficiente, menesteroso de más ser. La piedra no puede ser sino piedra; pero es piedra, desde luego, plenamente. El hombre, en cambio, carece de esta plenitud inicial: no es desde luego todo lo hombre que puede llegar a ser, y puede serlo de muy distintas maneras (1981, 201 s.).

Éticamente, esto significa *llegar a ser* lo que se *es* (Píndaro). El *telos* puesto en la concordancia del ser y el existir, por perfectible que ella sea siempre. La ética encuentra su fundamento en la ontología. La condición libre del hombre es, en efecto, su condición histórica y a la vez su condición ética. *Eticidad* constitutiva —la llama Nicol— la cual equivale a lo que él conceptúa como *principio del sentido* o *principio de no-indiferencia*; o sea, la necesidad universal y permanente de valorar o cualificar, que implica, asímismo, la distinción entre *moralidad* y *a-moralidad*. Indiferencia y amoralidad serían imposibles mientras hay hombre.

> El principio del sentido, o principio de no indiferencia, que rige en el orden del ser y del obrar humanos, constituiría así el fundamento ontológico y existencial de la ética (1957, 346).

Es ciertamente impensable la anulación de las diferencias, la absoluta desvalorización y descualificación de la existencia. Se percibe, por contraste, la universal y necesaria presencia de la diferenciación valorativa, de modo que las posibles aproximaciones a la indiferencia o a la amoralidad, no son sino signos, justamente, de patología o de efectiva deshumanización. La indiferencia sería equivalente, además, a la *ataraxia* extrema, a no ser «perturbado» por nada del mundo o de los otros; o sea, permanecer sin diferencia, sin cambio ni afectación

por el acaecer supuestamente «externo». Implicaría así la incomunicación y el solipsismo; el quebranto, en suma, del «nada humano me es indiferente».

En efecto, lo humano es cualificable porque puede ser de otro modo, porque es siempre *posible* (libre y no necesario). *El ser libre es el ser del sentido* y esto significa que posee *más de un sentido* —y es por necesidad *interpretable*—. La acción humana no es unívoca. Lo que tiene un solo sentido es, en efecto —como lo reitera Eduardo Nicol—, necesario e incualificable. Se valora lo que tiene posibilidades, lo que lleva la alternativa, la opción y la *ambigüedad* en su propia raíz:

> La vida tiene sentido: sentido es libertad. [...] Tiene que haber alternativas, pues el sentido depende de la posibilidad de una elección. Donde sólo hay un camino no hay sentido (1974, 202).

También Nicol habla de un *principio de ambigüedad* como fundamento de la ética.

Y el sentido es en esencia compartible, tiene su origen también en la comunicación interhumana e implica la comunidad. Es siempre «*con*-sentido», dirá Nicol. Posible y comunitario por definición. La libertad implica, en efecto, opciones, posibilidad de ser o no ser, de ser esto o lo otro, así o de otro modo; de ser varias cosas a la vez; lleva en su seno la contradicción. La ética, efectivamente, encuentra su fundamento en la ontología, en la condición libre y «simbólica» del hombre. Pero al mismo tiempo, Nicol pone el énfasis en mostrar cómo la ontología se comprende a su vez por el *ethos* que la sustenta, por la significación ética que conlleva el saber del ser. Y cómo, en general, también por el *ethos* se comprenden las que él llama «vocaciones libres».

9. *El porvenir de la libertad*

El hombre realiza su plena humanidad en el ejercicio de las vocaciones libres. En especial, el autor de *El porvenir de la filosofía* hace una significativa defensa del carácter «puro», en el sentido de *conocimiento desinteresado*, esencialmente teórico, que define a *la vocación científica como tal*; defensa que forma parte toral de su filosofía. La ciencia, toda ciencia (o sea, lo que hoy se conceptúa como *ciencia básica*) es esencialmente *philia* por la *sophia*. Amor por el saber. Sus aplicaciones son aleatorias. En este sentido, las ciencias son obra de la libertad; están al servicio de la verdad y no de la utilidad;

no tienen más «beneficio» que el cognoscitivo, el de la verdad que se persigue libremente *por mor* de ella misma y por cuanto ella significa, no sólo por su valor epistemológico, sino fundamentalmente ontológico y ético. Por eso, la ciencia es expresión suprema de lo más humano del hombre. Y desde esta perspectiva, como obras de libertad y de *philia*, filosofía y ciencia no se diferencian entre sí, ni ambas de la poesía, del arte en general, la mística y de todas *las vocaciones libres.*

Pero son justamente éstas las que Eduardo Nicol encuentra significativamente amenazadas en nuestro tiempo. Su libro *El porvenir de la filosofía* (1973) marca un importante hito en su pensamiento. Aun cuando en todas sus obras se hace patente su conciencia crítica y la denuncia de las tendencias deshumanizantes del presente («Proteo» amenazado tanto por los determinismos y totalitarismos como por la sofística y los nihilismos), en este libro se pone de manifiesto un hecho distinto: el surgimiento y auge de *una nueva forma de razón*, extremadamente «racional» y sofisticada, a la vez que esencialmente diferente de la razón de ciencia y de filosofía, que es «la razón que *da* razón». La nueva razón cibernética, tecnológica en general, es la razón que «computa» pero ya «no da razón». Es, dice Nicol, «*razón de fuerza mayor*» que se caracteriza, además, por su expansión y hegemonía, por su dominio totalitario. Y éste no es debido solamente a una crisis de la ciencia pura y de las humanidades (que desde luego es un hecho palpable y creciente en los tiempos actuales), sino a algo mucho más grave y radical: al hecho de que esa razón tecnocrática sea *necesaria*, no opcional —por mucho que sirviera a intereses políticos o mercantilistas—, y que no obedezca, por tanto, a la libre decisión de los hombres. Es, a juicio de Nicol, la razón *forzada* por la *necesidad de la especie biológica de sobrevivir*. O sea, del hombre sometido a los imperativos indefectibles de la *pura sobrevivencia*. Para ésta se requiere, en efecto, de una eficientísima razón tecnológica que sea capaz de satisfacer las necesidades de una «humanidad» amenazada por su propia «explosión» y por la escasez de un planeta del cual se agotan y devastan día a día sus «recursos». No hay sitio o espacio vital para esa otra forma de razón que es la razón libre y desinteresada; ni para las otras vocaciones «in-útiles». Pues no sólo el *lógos* filosófico y científico están amenazados: lo están el *lógos* poético, el místico, el ético. Está amenazado el porvenir de las vocaciones libres, y más profundamente —cabe decir— el porvenir de la libertad y con ella del hombre mismo; concretamente, de esa forma de «ser hombre» que se inició en Grecia: el ser de la *philia* y el *eros*, del *mythos* y la *póiesis*, del *ethos* y la *polis*; el ser del *lógos,* en fin.

¿Qué queda entonces? Nicol insiste en que la filosofía no hace vaticinios; describe simplemente los signos del presente. La filosofía y las vocaciones libres tienen que proseguir con lo que siempre han sido, mientras sea literalmente *posible*[8]. La filosofía tiene que reafirmar su forma propia como vocación suprema de *philia, de* libertad y de *paz*. Así escribe Nicol en *La vocación humana*:

> Si el presente no tiene sentido habrá que dárselo. Pero no como norma doctrina o proclama, como bandera o divisa, sino como experiencia íntima de aquietamiento. El cielo transparente, la flor silvestre, el pájaro en el árbol: aquel momento fugaz del entendimiento, aquel rasgo de fervor y de generosidad, aquel deseo de vivir queriendo no causar daño... restaurar el buen querer de las cosas y los hombres... restaurar la poesía de la vida... restablecer la paz (1953, 46).

10. *El misterio del hombre*

Puede decirse así, para concluir, que un propósito indeclinable de la filosofía de Eduardo Nicol sería el de encontrar, si no aquello que «define» al hombre en el sentido de una definición formal, sí las notas distintivas que corresponden a su ser; o sea, el afán de poner de relieve lo específicamente humano, aquello del hombre que es *irreductible* y caracteriza, en su fondo ontológico, lo humano como tal. De ahí la insistencia nicoliana en distinguir *dos modos de ser* y deslindar nítidamente el reino de lo humano y el de lo no humano, sin que esto se piense como un quebranto de *la unidad del ser* en general —la cual, por lo demás, es *principio* metafísico.

En este sentido, puede considerarse a Nicol como humanista radical. «Humanismo» en el cual, en cierta forma, acaba triunfando el *lógos*. El *lógos* sería el rasgo principal del hombre, aquel que lo distingue como *el ser de la palabra, el ser que habla del ser*, *el ser de la verdad.* Parecería así que la *areté* o excelencia humana estuviera puesta en lo que Nicol evoca como «el origen sonoro del hombre». El ser que habla (sonoramente) del ser, lo trae a la presencia, y con su palabra «lo enriquece inagotablemente» (1990b).

Ir más allá de la naturaleza sin dejar de ser naturaleza. Éste es «el prodigio del hombre» —dice Nicol—; es el prodigio de esa «unidad dual» en que él consiste; paradójica «continuidad discontinua», como

8. Para el propio Nicol no quedó sino continuar sus búsquedas por el camino de *La reforma de la filosofía* (1980) y *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica* (1982).

también puede designarse. Sobrepasar con el *lógos* la materia sin dejar de ser materia. *Éste es el misterio del hombre* —afirma también Nicol—. Misterio porque hasta ahí llega el dar razón, sin poder ir más allá. Pero es el misterio que asegura asimismo la grandeza y la magna dignidad en que se cifra la condición humana. Más aún: la trascendencia del hombre por el *lógos* implica, a la vez, algo fundamental, a lo cual Nicol dedica páginas decisivas en su obra: el hecho de que, en y por el hombre, *el ser mismo* se hace *lógos*. A través del hombre el ser habla de sí. Éste sería el «puesto del hombre en el cosmos»: su misión literalmente *onto-lógica,* Suprema expresión de libertad y de *philia*. Así, escribe Nicol en su *Metafísica de la expresión y* en su *Crítica de la razón simbólica*:

> *Hay una parte del ser que habla del ser* y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabablemente. Éste es el prodigio del que no pueden dar razón los monismos y los determinismos. En el hombre, el ser se hace *lógos*, el *lógos* se hace ser. Con el *lógos*, *el ser habla de sí mismo* [...]. Sin el hombre, el ser no está completo, por efímera que sea la existencia de la humanidad en el universo (1974, 128 s.).
>
> En su fugaz existencia, el hombre cumple, pues, la misión cósmica de portavoz del ser. Una misión angélica en el sentido griego; o sea, mensajera; o sea, en definitiva, simbólica [...] con el hombre, la materia se trasciende. De la materia nace el *lógos* [...]. El *lógos* no tiene peso ni volumen, densidad o temperatura. La materia no tiene historia. Pero de la materia se hizo la historia. Ni la mito-logía ni la onto-logía pueden resolver el tremendo misterio de tal metamorfosis [...]. Es el Ser, por mediación del hombre, el que empieza a *dar de sí* esa razón eterna y callada que posee desde siempre y para siempre (1982, 276).

BIBLIOGRAFÍA

1. *Libros de Eduardo Nicol*

Nicol, E. (1941), *Psicología de las situaciones vitales*, El Colegio de México, México; [2]1963, edición aumentada con prólogo del autor, FCE, México.
Nicol, E. (1946), *La idea del hombre*, Stylo, México; 1977, nueva versión, FCE, México.
Nicol, E. (1950), *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, El Colegio de México, México; [2]1960, edición corregida y aumentada con un prólogo del autor, Tecnos, Madrid.
Nicol, E. (1953), *La vocación humana*, El Colegio de México, México.
Nicol, E. (1957) y (1974), *Metafísica de la expresión*, FCE, México.
Nicol, E. (1961), *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid; [2]1998, edición con un prefacio de Alberto Constante y Ricardo Horneffer, FCE, México.

Nicol, E. (1965), *Los principios de la ciencia*, FCE, México.
Nicol, E. (1972), *El porvenir de la filosofía*, FCE, México.
Nicol, E. (1978), *La primera teoría de la praxis*, UNAM, México.
Nicol, E. (1980), *La reforma de la filosofía*, FCE, México.
Nicol, E. (1981), *La agonía de Proteo*, UNAM, México.
Nicol, E. (1982), *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, FCE, México.
Nicol, E. (1990a), *Formas de hablar sublimes: Filosofía y poesía*, UNAM, México.
Nicol, E. (1990b), *Ideas de vario linaje*, UNAM, México.

2. *Algunos artículos de Eduardo Nicol*

Nicol, E. (1948), «Liberty as a fact, freedom as a right»: *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII/4, 532-536.
Nicol, E. (1958), «El falso problema de la intercomunicación»: *Giornale di Metafisica. Rivista bimestrale di Filosofia* (Torino), 23/2.
Nicol, E. (1960), «Vocation et liberté»: *Revue de l'Université de Bruxelles*, agosto-septiembre, 1-22.
Nicol, E. (1968), «El absoluto negativo»: *Diálogos* (Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico), 5/11-12, 63-78.
Nicol, E. (1973), «Fenomenología y dialéctica»: *Diánoia. Anuario de Filosofía* (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/FCE, México).

3. *Libros sobre Eduardo Nicol*

Álvarez Argüelles, L. M., Saavedra Martínez, V. y Márquez Pemartín, C. (1999), *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, UNAM, México.
Castiñeira, A. (ed.). (1991), *Eduardo Nicol: semblança d'un filòsof*, Quaderns-Acta, Barcelona.
González García, M. (1988), *El hombre y la historia*, Universidad Pontificia, Salamanca.
González V., J. (1981), *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México.
González V., J. y Sagols, L. (eds.), (1990), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM, México.
González V., J., Castany, V. y Mora, A. (coords.), (1998), *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica. Huellas del conocimiento*, *Revista Anthropos*, Barcelona.
Horneffer, R. (2000), *Eduardo Nicol. Semblanza*, El Colegio de Jalisco/Generalitat de Catalunya, México.
Linares, J. (1999), *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, UNAM, México.
Márquez Pemartin, C. (1994), *La ontología del hombre en Eduardo Nicol*, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona.

4. *Artículos y capítulos en libros sobre Eduardo Nicol*

Constante, A. (2000), «La crisis de la metáfora», en *Un funesto deseo de luz*, Grupo Patria Editorial, México.

Fernández de la Mora, G. (1966) «De Ortega a Nicol»: *Pensamiento español* (Madrid), 4, 93-98.

Gaos, J. (1951), «De paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y Paralipóena»: Facultad de Filosofía y Letras (UNAM, México), 43-44.

González García, M. (1988), «La causalidad histórica en el pensamiento de Eduardo Nicol»: *Universidad Pontificia de Salamanca*, 63, 273-308.

González V. J. (1986), «Nicol y la vuelta a la metafísica»: *Estudios* (Instituto Tecnológico Autónomo de México), 5, 93-105.

González V. J. (1988), «La filosofía de Eduardo Nicol», en *La filosofía en México. Siglo XX*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.

González V. J. (1990), «Ética y metafísica en la filosofía de Eduardo Nicol», en *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM, México.

González V. J. (1991), «La paideia filosófica de Eduardo Nicol», en *Eduardo Nicol: semblança d'un filòsof*, QuadernsActa, Barcelona.

González V. J. (1996), «*Logos* y *ethos* en la filosofía de Eduardo Nicol»: *Teoría* (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), 3, 25-35.

González V. J. (1998), «El ser que habla del ser», en *Anthropos*/UNAM, México/Barcelona.

González V. J. (2001), «Eduardo Nicol: Pensar y enseñar a pensar», en prensa, Madrid.

Harris, C. (1963), «The mataphysics of expression»: *Philosophy and phenomenological Research* (New York), 2.

Horneffer, R. (1984), «Del discurso sobre el método de Eduardo Nicol»: *Boletín de la Asociación Filosófica de México* (México), 2.

Horneffer, R. (1996), «De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol»: *Theoría* (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), 3, 37-48.

Hulsz, E. (1986), «Humanismo y ética», en Id., *El humanismo en México en vísperas del siglo XXI*, Actas del Congreso Nacional de Filosofía, UNAM, México.

Landa, J. (1999), «Eduardo Nicol: entresijos de una poética fenomenológica»: *Theoría* (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), 8-9.

Sagols, L. (1980), «La primera teoría de la praxis de Eduardo Nicol»: *Theoría* (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México).

Sagols, L. (1982), «La agonía de Proteo»: *Boletín de la Asociación Filosófica de México* (México), 1.

Salmerón, F. (1990), «Eduardo Nicol (1907-1990) *in memorian*»: *Utopías* (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), 7.

Serrano, J. (1988), «Homenaje a Eduardo Nicol»: *Estudios* (Instituto Tecnológico Autónomo de México), *13*, 97-108.

Sheridan, G. (1997), «Una carta de Eduardo Nicol a Ignacio Chávez»: *Vuelta* (México), 246, 45-46.

Xirau, R. (1990), «Carta a Eduardo Nicol»: *Utopías* (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), 6, 77-78.

5. *Estudios en preparación*

Horneffer, R., *Ser y Logos. Heidegger y Nicol*. (Tesis doctoral, en proceso).
Silva Camarena, J. M. (2000), *Eduardo Nicol: Explorador de los caminos del pensamiento*, 2 vols., Universidad del Claustro de Sor Juana y UNAM, México (en prensa).

6. *Otras obras citadas*

Aristóteles, (1954), *The works of Aristotle*, trad. W. D. Ross, Clarendon, Oxford/Londres.
Bergson, H. (1967), *Oeuvres*, PUF, Paris.
Cassirer, E. (1972), *Filosofía de las formas simbólicas*, trad. de A. Morones, 2 vols., FCE, México.
Cassirer, E. (1975), *Esencia y efecto del símbolo*, trad. C. Gerhard, FCE, México.
Dilthey, W. ([2]1949), *Obras*, trad. de E. Imaz, FCE, México.
Gaos, J. (1940), *Antología filosófica, La filosofía griega*, La Casa de España en México/FCE, México.
Hegel, G. W. F. (1963), *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. sw J. Gibelin, J. Vrin, Paris.
Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces y R. Guerra, FCE, México.
Hegel, G. W. F. ([2]1968), *Ciencia de la lógica*, trad. de A. R. Mondolfo, Solar Hachette, Buenos Aires.
Heidegger, M. (1964), *Lettre sur l'humanisme*, ed. bilingüe, Aubier, Paris.
Heidegger, M. (1951), *El ser y el tiempo*, prol. y trad. de J. Gaos, FCE, México; nueva trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003.
Heidegger, M. (1968), «Zeit und Sein», en Id., *L'endurance de la pensée*, ed. bilingüe, Plon, Paris.
Heidegger, M. (1969), *Introducción a la metafísica*, trad. de E. Estiú, Nova, Buenos Aires.
Kirk, G. S. y Raven J. E. (1966), *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, CUP, Cambridge; versión en castellano, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1979.
Husserl, E. (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, FCE, México.
Husserl, E. (1966), *Meditations cartésiennes*, trad. de G. Peiffer y E. Lévinas, J. Vrin, Paris.
Husserl, E. ([2]1967), *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. de M. García Morente y J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid.
Kant, I. (1962), *Crítica de la razón práctica*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.
Kant, I. (1978), *Crítica de la razón pura*, ed. de P. Rivas, (esta edición con el doble texto correspondiente a la primera y segunda ed., es hoy por hoy la mejor), Alfaguara, Madrid.

Kant, I. (1980), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid.
Lavelle, L. (1962), *La présence totale*, Aubier-Montaigne, Paris.
Ortega y Gasset, J. (1961), *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1961), *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1966), *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid.
Platón (1966), *Oeuvres complètes*, trad. de G. Budé, Les Belles Lettres, Paris.
Sartre, J.-P. (1943), *L'être et le néant*, Gallimard, Paris.
Sartre, J.-P. (1967), *Critique de la raison dialectique*, Gallimard. Paris.
Spinoza, B. (1977), *Ethica Ordine Geométrico Demonstrata*, versión en castellano: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de J. Gaos, UNAM, México; nueva trad. y ed. de A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2000.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Humberto Giannini Íniguez nació en San Bernardo, Chile. Especializado en filosofía medieval y ética es profesor en la Universidad de Chile y en la Academia Chilena de la Lengua. Entre sus publicaciones más importantes figuran *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia* (1987), *Desde las palabras* (1991), *Breve historia de la filosofía* (1998) y *Cuando los dioses callaron* (2002).

Víctor Gómez Pin (Barcelona 1944). Es catedrático en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona. Sus áreas de especialización son la Ontología y Gnoseología y trabaja en La problemática categorial a la luz de la reflexión científica contemporánea. Entre sus publicaciones destacan *Ordre et Substance. L'Enjeu et la quête aristotélicienne* (1976), *Infinito y Medida* (1987), *Filosofía* (1989), *El drama de la Ciudad Ideal* (1995) y *La tentación pitagórica: ambición filosófica y anclaje matemático* (1998).

Juliana González Valenzuela. Nacida en México, D.F., en 1936, es especialista en Ética y filosofía griega, desarrolla su labor docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y es miembro del Comité Académico de la EIAF. Es autora, entre otras, de *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol* (1981), *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética* (1986), *Ética y Libertad* (1989) *El ser y la expresión* (1990, en colaboración) y *«El mito del carruaje alado» de Platón.*

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo nació en Bogotá, Colombia, en 1959. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Göttingen y especialista en Filosofía moderna, Filosofía clásica alemana y Teoría del conociento. Actualmente es Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá. Es autor de *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung Über Kants Widerlegun des Idealismus* (1995) y *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán de fines del siglo XVIII* (2001), además de gran número de artículos y traducciones de Schopenhauer y Benjamin.

Jorge Ibáñez Fanés (Barcelona 1962). Su campo de investigación son las Ideas Estéticas de la modernidad y su transformación y vigencia en el mundo contemporáneo. Es Doctor en Filología Germánica y profesor de Estética y Teoría de las Artes en el Departamento de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Ha publicado *Después de la decapitación del arte. Una apología de Hans Jürgen Syberberg* (1995). Su tesis doctoral versó sobre Heidegger y Benjamin y ha traducido al catalán a Büchner y Thomas Bernhard.

José Francisco Lanceros Méndez nació en Bilbao en 1962. Es profesor en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Deusto (Bilbao). Especialista en Filosofía Política y Teorías de la cultura. Ha publicado *La modernidad cansada* (1994), *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault* (1996), *La herida trágica* (1997), *Diccionario de Hermenéutica* (1997-2001), *Verdades frágiles, mentiras útiles* (2000) y *El destino de los dioses* (2001).

Andrés Ortiz-Osés nació en Tardienta, Huesca, en 1940, es doctor en Filosofía hermenéutica por la Universidad de Innsbruck, especialista en hermenéutica y catedrático de hermenéutica en la Universidad de Deusto-Bilbao. Entre sus obras cabe destacar *Metafísica del sentido* (1988), *La nueva filosofía hermenéutica* (1986), *La diosa madre* (1996) y *La razón afectiva* (2000). Ha dirigido también el *Diccionario de Hermenéutica* (1998).

Patricio Peñalver Gómez nació en Sevilla en 1951. Catedrático de filosofía en la Universidad de Murcia, es especialista en corrientes fenomenológicas y desconstructivas de la filosofía contemporánea. De entre sus publicaciones cabe destacar: *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido* (1979), *Márgenes de Platón* (1986), *Del espíritu al tiempo* (1989), *La desconstrucción* (1990) y *Argumento de alteridad* (2001).

Ramón Rodríguez García (Miajadas, Cáceres, 1950). Es especialista en Fenomenología, Hermenéutica, Teoría del sujeto, Metafísica y Ética. Es catedrático de filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y autor de: *Heidegger y la crisis de la época moderna* (1987), *Hermenéutica y subjetividad* (1993), *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997) y *Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der Logischen Untersuchungen. In: Phänomenologische Forschungen, Neue Folge, 2* (1997-2).

Gonzalo Rodríguez-Pereyra (Argentina, 1969). Doctor en Filosofía por la Universidad de Cambridge, actualmente desarrolla su labor docente en el Hertford College de la Universidad de Oxford. Está especializado en Metafísica, Epistemología y en Leibniz. Ha publicado *Resemblance Nominalism. A solution to the Problem of Universals* (2002), *Real Metaphysics. Essays in honour of Hugh Mellor* (2003), «El problema metafísico de la verdad», en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (2000), «What is the Problem of Universals», en *Mind* (2000).

Juan Antonio Rodríguez Tous. Nacido en Sevilla en 1960. Profesor de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, es especialista en Historia de la Filosofía moderna y contemporánea y en Estética y Teoría de las artes y Director de *Er, Revista de Filosofía*. A su vez, es autor de la edición española de G. W. F. Hegel, *Diferencia entre el Sistema de Filosofía de Fichte y el de Schelling* (1989) y de «Habitar el límite. Sobre la obra de Eugenio Trías», en *Archipiélago* 24, 1996; «Hegel y el fin del Arte», en *Ars Mediterrania* 2, 1997. Ha recibido varios premios literarios como escritor.

Eugenio Trías Sagnier. Nacido en Barcelona en 1942, es especialista en Estética y Teoría de las Artes. Es catedrático de Historia de las Ideas en la Facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Entre sus principales publicaciones se encuentran *El artista y la ciudad* (1976), *Tratado de la pasión* (1978), *Lógica del límite* (1990), *La edad del espíritu* (1994) y *La razón fronteriza* (1998).

Antonio Zirión Quijano nació en México, D.F., en 1950. Está especializado en Fenomenología e Historia de la Fenomenología en México. Ha sido profesor en la UNAM y en la Universidad Michoacana. Actualmente es miembros del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y dirige el proyecto *Diccionario Husserl*. Es autor de: *La muerte en el pensamiento de Albert Camus* (1981, junto con Ana Rosa Pérez Ransanz), *Actualidad de Husserl* (comp., 1989) y de *Las anotaciones marginales de José Gaos en* Ideas I, en *Diánoia*, XXXIX, 39 (1994). Realiza labores de traducción sobre Quine y Husserl.